LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2661depa

ISSN 1016-9857

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 23 1996
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
José Duque

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Habitar la tierra. A la memoria de Juan Luis Segundo 1
Helio Gallardo
• Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina) ... 4
Pablo Richard
• El derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos indígenas: cuestionamiento de la evangelización 12
Giulio Girardi
• El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda 23
Perry Anderson

HABITAR LA TIERRA

Helio Gallardo

A Juan Luis Segundo (1925-1996)

Es común entre nosotros asociar, casi espontáneamente, "ecuménico" con universal. 'Ecuménico' resulta así un proyecto universal y, en su sentido más débil, general. Pero en su gestación, "ecuménico" aludía a la tierra conocida y habitada. Y esto quiere decir que el término encerraba no sólo una descripción, sino también una tarea. 'Ecuménico' remitía a las tareas de conocer la tierra y de habitarla humanamente.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1996

Nº 66
JULIO AGOSTO

Ahora, no es posible conocer la tierra ni habitarla humanamente sin trabajarla. Y esto quiere decir relacionarse de una manera humana con la Naturaleza y con otros seres humanos. "Exótico" (Exótero), precisamente, por oposición a "ecúmeno" se aplicaba a aquellos pueblos que no trabajaban con uno, que eran distantes, y a los que se podía, por su lejanía, considerar como *objetos*. En las sociedades latinoamericanas, la sensibilidad dominante considera "exóticos" a los pueblos y culturas originarios de América y por ello ofrece y vende sus productos no como cultura —ya que ellos no se derivan de un trabajo que compartamos—, sino como artesanía folklórica, como objeto, no como una producción humana subjetiva compartida. Vemos y apreciamos el tejido indígena, pero no reparamos ni en la cultura ni en la persona que lo produjo. Los indígenas latinoamericanos han sido reducidos a una imagen para el turismo. Para muchos de nosotros, no forman parte de la tierra humanamente habitada.

Trabajar la tierra y habitarla humanamente contiene desafíos. El trabajo, por ejemplo, no debería dañar irreversiblemente aquello sobre lo que se trabaja (la Naturaleza), ni a quien trabaja (los seres humanos). El trabajo que produce bienes debe contener, como medio (organización, instrumentos, carácter), las condiciones de su sostenibilidad. El trabajo debe posibilitar y potenciar la exigencia de conocer el sentido de la tierra como productora de vida, como fuente y referencia de todo trabajo. Por ello, su sostenibilidad demanda un *sujeto* humano. Cuando hablamos de la necesidad de comprender la organización y carácter de los ecosistemas para no dañar irreparablemente sus articulaciones, por ejemplo, tenemos como referente un sujeto humano. Así es como el trabajo necesario contiene también las exigencias de la libertad, el ocio, el goce y la fiesta.

"Habitar humanamente la tierra" quiere decir, entonces, habitarla como sujetos. El "exótico" es precisamente aquel a quien no podemos (o no queremos) reconocer como sujeto, quizás porque no trabaja con nosotros, es decir porque sentimos que no coopera o no produce comunidad al lado nuestro. El "enemigo" es aquel que daña o amenaza dañar nuestro esfuerzo y trabajo por producir comunidad. El enemigo es, en realidad, un tipo de 'exótico' al que podemos tratar como objeto. En la guerra, incluso hoy, las bajas del enemigo (es decir, ese terrible dolor humano) no cuentan. No forman parte de la tierra humanamente habitada. El desafío ecuménico consiste en buena parte en ponernos en capacidad de asumir a todos los otros, sobre todo a los "exóticos", e incluso a los enemigos, como sujetos. Es obvio que este traspasar barreras para poder habitar humanamente la tierra contiene hoy una demanda universal. "Ecuménico" remite así tanto a la economía —y a las condiciones que gestan las guerras— como a la ética.

Un sujeto sólo lo es *para otro sujeto*. Cuando reducimos a un anciano aymará a objeto, estamos perdiendo algo central para nosotros mismos. La víctima de ese desconocimiento, es decir los empobrecidos por ese desencuentro, somos ambos. Como usualmente tengo más poder y status que el anciano indígena, la víctima parece ser él, desconocido, discriminado, herido. Pero quien ignora, discrimina, explota y hiere a otros sujetos humanos resulta (aunque se trate de un efecto a largo plazo) también una víctima por no habitar la tierra humanamente. Quien no habita humanamente la tierra, la destruye y se destruye a sí mismo porque no logra trabajarla con eficacia. Cuando no se trabaja con eficacia (reproductiva, de sostenibilidad), o sea cuando no se discierne, tampoco aparecen las posibilidades efectivas del ocio, del goce y de la fiesta. Cuando no reconozco al anciano aymará, cuando su carácter de sujeto no me interpela, me degrado a mí mismo. Mi opinión es que este es uno de los sentidos más vigorosos de la parábola del buen samaritano.

Hoy día no resulta posible habitar humanamente la tierra y dividirla, al mismo tiempo, en un medio Ecúmeno (propio) y otro Exótero (ajeno). Hacer esto —y es lo que mayoritariamente se hace— resulta suicida. Hoy existen desafíos mundiales (el daño ambiental, la extensión y profundización de la idolatría, por ejemplo) que no pueden ser transformados en un problema mundial sino mediante la conformación de una sensibilidad universalizada y universal. Si un desafío mundial no es transformado en un problema mundial (es decir algo por lo que todos o la gran mayoría se sienten responsables), no podrá ser enfrentado y resuelto satisfactoriamente y, por su carácter, generará las condiciones para un colapso universal. Un desafío mundial contiene la exigencia de que todos nos reconozcamos mutuamente como *sujetos necesitados*. Ser sujeto es una apelación a la ayuda del otro. A su solidaridad, no a su mera cooperación. La cooperación puede ser forzada. La solidaridad resulta de un reconocimiento mutuo. No es posible hoy habitar humanamente la tierra sin ser ecuménico, es decir sin esta capacidad de reconocimiento.

Para los creyentes religiosos, ser ecuménico ha consistido básicamente en acercarse y aceptar otras iglesias, otras creencias, otras culturas y su religiosidad. Para este último caso se ha reservado el término "macroecumenismo". El punto de la discordia o del acercamiento de este ecumenismo es "¿quién es verdaderamente hijo de Dios?". La pregunta no rompe las barreras que separan lo propio y adecuado (Ecúmeno) de lo ajeno/exótico e inadecuado (Exótero). Para la fe en un Dios de la Vida inclusivo, todos los seres humanos son sus hijos y participan de su pueblo (son hermanos, según Jesús) y podrán salvarse. No necesitan, para ello, pertenecer a ninguna iglesia. No ser eclesial, o no ser ladino o mestizo, o no ser occidental, no hace a un ser humano exótico (distante, distinto, objeto), sino un *sujeto* (efectivo o potencial) *distinto*. Lo ecuménico muestra así el rostro particularizado y plural de la existencia y dignidad (e indignidad) humanas. Si habitar humanamente la tierra quiere decir que los seres humanos deben reconocerse mutuamente como sujetos (en la familia, el trabajo, la producción cultural, las relaciones internacionales), entonces lo ecuménico consiste en la articulación posible entre sujetos (individuales, sociales, culturales) distintos que comparten una actitud común y que, desde ella, se empeñan, para nada externamente, en una tarea conjunta que asumen como propia y universalizable.

La actitud común es obviamente un sentimiento de autoestima sin vanidad que lleva a los seres humanos a considerarse capaces de cambiar sus condiciones de existencia o muerte (discriminación, alienación, explotación, precarización, por ejemplo) en condiciones de vida y plenitud mediante una o muchas prácticas de liberación. Se trata

de una *fe antropológica* que es condición de una efectiva fe religiosa, es decir de la fe en un Dios que rompe límites. Probablemente este sea el acercamiento más fructífero al ecumenismo. El que lo ve como una articulación de sujetos humanos religiosos y no religiosos que se autoconstituyen como una comunidad práctica de liberación. Ya sea para dar testimonio de su Dios. Ya sea para acercarse a la plenitud imaginada. Desde luego, supongo que no es nada fácil convencer de esto a las iglesias. ■

Junio, 1996.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION
6 NUMEROS AL AÑO

CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: $ 18.00
- OTROS PAISES: $ 24.00
- COSTA RICA: ¢ 1,380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

RIBLA Nº 22

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS (30-70 d.C.)

JORGE PIXLEY
PABLO RICHARD
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
FRANCISCO OROFINO
IVONI RICHTER REIMER
FRANCISCO RUBEAUX
ARCHIVALD M. WODRUFF
LEIF VAAGE
PAULO NOGUEIRA
EDIBERTO LOPEZ

INTERPRETACION BIBLICA DESDE LAS CULTURAS INDIGENAS (mayas, kunas y quichuas de América Latina)

PABLO RICHARD

Introducción

En los últimos diez años he intentado hacer una interpretación de la Biblia a partir de las culturas indígenas, especialmente entre los mayas de Guatemala, los kunas de Panamá y los quichuas del Ecuador. No ha sido una tarea fácil, pues los indígenas tienen un trauma histórico con la Biblia por su utilización en la conquista espiritual de estos pueblos. La Biblia fue utilizada para legitimar la conquista y la destrucción de la cultura y la religión de los pueblos indígenas. Además, toda la interpretación actual de la Biblia está hecha en la cultura europea liberal y moderna dominante, que ignora por completo el mundo cultural no-occidental del Tercer Mundo. Las iglesias también siguen hasta hoy interpretando la Biblia desde una cultura europea etnocéntrica y occidental.

En el diálogo Biblia y cultura la Biblia debe llegar con mucha humildad, pues los pueblos indígenas han vivido miles de años sin la Biblia, y desde la conquista occidental, los pueblos han sobrevivido gracias a su propia religión y cultura, en confrontación con la Cristiandad. Existe una revelación profunda y significativa de Dios en las culturas de los pueblos profundos, que desafía profundamente nuestra interpretación de la Biblia. La evangelización, si quiere ser liberadora y no conquistadora, debe comenzar su obra escuchando, discerniendo e interpretando la presencia y revelación de Dios en la cultura y religión indígenas.

El presente artículo tendrá dos partes. En la primera daremos algunos fundamentos históricos y teológicos para una hermenéutica liberadora que nos permita hacer un trabajo de interpretación bíblica desde las culturas indígenas. En la segunda parte, presentaremos nuestro trabajo de interpretación bíblica entre los pueblos indígenas de América Latina y la reflexión teórica que desde ahí hemos ido elaborando.

1. Fundamentos históricos y teológicos de una Hermenéutica de la Liberación

1.1. El espíritu de la dominación colonial occidental

El cristianismo llegó a América Latina, al Africa y al Asia, con la expansión colonial de Occidente. Esta es una realidad histórica objetiva y global, que no niega los hechos particulares positivos y la generosidad y buena intención de muchos misioneros. Los habitantes originarios de estos tres continentes sufrieron la llegada del cristianismo como la imposición de un sistema occidental y colonial de dominación. Desde el siglo XVI hasta hoy este proceso se mantiene, sea en su versión católica o protestante. Este hecho, además, ha significado una profunda perversión espiritual y hermenéutica en el seno del mismo cristianismo.

Quisiéramos ilustrar lo anterior con un ejemplo particular pero significativo. Tomaremos el autor del siglo XVI que mejor representa el espíritu de conquista de la Cristiandad occidental: *Juan Ginés de Sepúlveda*. Utilizaremos como referencia su obra fundamental: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* [1].

[1] Publicado en México, 1979 (Fondo de Cultura Económica). Edición bilingüe (latín-castellano).

a) Los textos

No entraré aquí en toda la complejidad de esta obra y de la discusión sobre este tema en el siglo XVI [2]. Solamente veremos algunos textos, donde el autor trata el argumento fundamental de su obra para justificar la guerra contra los indígenas. Dice así:

> ...es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no los son... (por eso) con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos *bárbaros del Nuevo Mundo* e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los *niños* a los adultos y las *mujeres* a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de *gentes fieras y crueles* a gentes clementísimas..., y estoy por decir que de *monos* a hombres (pág. 101. El énfasis es nuestro).

Tenemos establecida aquí la correlación: los habitantes del Nuevo Mundo son bárbaros, son como niños, mujeres, gentes fieras y crueles y casi monos. Por el contrario, el español conquistador es adulto, varón, gente clementísima, en una palabra es ser humano (opuesto a mono).

La guerra de los españoles contra los indios es justa, porque:

> ...siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la *materia* obedezca a la *forma*, el *cuerpo* al *alma*, el *apetito* a la *razón*, los *brutos* al *hombre*, la *mujer* al *marido*, los *hijos* al *padre*, lo *imperfecto* a lo *perfecto*, lo *peor* a lo *mejor*, para bien universal de todas las cosas (pág. 153. El énfasis es nuestro).

En otro lugar agrega:

> ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de *bárbaros*, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en *hombres civilizados* en cuanto pueden serlo; de *torpes* y *libidinosos*, en *probos* y *honrados*; de *impíos* y *siervos de los demonios*, en *cristianos* y *adoradores del verdadero Dios*? (pág. 133. El énfasis es nuestro).

Con esto queda justificada la dominación total:

> ...lo natural y justo es que el *alma* domine al *cuerpo*, que la *razón* presida al *apetito*... *por eso* las *fieras* se amansan y se sujetan al imperio del *hombre*. *Por eso* el *varón* impera sobre la *mujer*, el hombre *adulto* sobre el *niño*, el *padre* sobre sus *hijos*, es decir, los más *poderosos* y más *perfectos* sobre los más *débiles* e *imperfectos*... (pág. 85. Enfasis nuestro).

[2] Cf. para ello Fernando Mires: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, DEI, 1986.

El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda representa el sentir y el pensar de toda la obra de la conquista y colonización de lo que se llama América Latina y hoy preferimos llamar "Abya Yala" [3]. Este autor dice lo que la mayoría de los conquistadores y evangelizadores sienten, piensan y hacen. No es un autor marginal, sino el representante típico de toda una transformación colonial de la sociedad y de la Cristiandad [4].

b) Globalidad de la dominación

La relación fundamental y fundante en el pensamiento colonial es el binomio *Español-Indio*. Del Español se dice que son gente clementísima, superiores en prudencia, ingenio y virtud, más poderosos y perfectos. El Indio, por el contrario, es tratado de bárbaro, inculto, intemperante, gente fiera y cruel. El Español es humano, representa la humanidad. El Indio es inhumano, apenas merece ser llamado humano, es más bien como un mono. Ginés los llama continuamente "hombrecillos" (en latín *homunculi*) [5]. La salvación de los indios se da por el sometimiento, que los convierte de bárbaros en hombres civilizados; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios.

El binomio Español-Indio es homologado al *binomio Varón-Mujer, Adulto-Niño, Padre-Hijo*. Finalmente se compara con la relación *Ser humano-Animal*.

Tenemos así las siguientes coordenadas:

Español	Varón	Adulto	Padre	Humano
Indio	Mujer	Niño	Hijo	Animal

El Español es como el varón, el adulto, el padre, el humano. El Indio es como la mujer, el niño, el hijo o el animal. La relación entre ambos es de dominio: "las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre... el varón impera sobre la mujer".

Es evidente la relación intrínseca entre la dominación *colonial* (español-indio), la dominación de *género* (varón-mujer), la dominación de *generación* (adulto-niño) y la dominación de *Naturaleza* (humano-animal). La dominación colonial es así global, puesto que las anteriores referencias servirán para la dominación y explotación económica y abarca todas las dimensiones del ser humano y de la Naturaleza.

[3] Abya Yala es el nombre que los indios kunas de Panamá dan a nuestro continente. Para nosotros, el nombre "América Latina" es un nombre colonial y carece de sentido. Abya Yala significa en lengua kuna, Tierra Madura, Tierra Madre grande, la Tierra de sangre. Cf. Aiban Wagua: *Concilium* No. 232 (Noviembre, 1990), pág. 418, nota 6.

[4] Cf. Pablo Richard: "1492: La violencia de Dios y el futuro del cristianismo", en *Concilium* No. 232 (Noviembre, 1990), págs. 429-438.

[5] Dice Ginés: "Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión [de los españoles] con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad" (homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia), *op. cit.*, pág. 105.

c) Carácter metafísico, necesario y natural de la dominación

La relación de dominación colonial es identificada con la relación de dominación de *la forma sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito* [6]. El español es al indio como el alma al cuerpo. Igual sucede con la relación de dominación sobre la mujer, el niño y la Naturaleza. La relación de dominación es presentada además como la relación del poderoso sobre el débil, de lo perfecto sobre lo imperfecto, de lo mejor sobre lo peor. Y agrega Ginés: "Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre" [7]. Todo es probado con certeza por la autoridad de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, quienes son citados abundantemente [8].

En esta argumentación el español/varón/adulto/humano es identificado con la forma, el alma y la razón. Por el contrario, el indio/mujer/niño/animal es identificado con la materia, el cuerpo y el apetito. La dominación, al identificarse con el dominio de la forma sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, adquiere un carácter espiritual, metafísico, racional, natural y necesario. El conquistador (y también el varón, el adulto y el humano) es el que pone orden, es el espiritual, el que impone la racionalidad. El indio (y también la mujer, el niño, la Naturaleza) es materia, es cuerpo, es irracional, es apetito, por eso no es humano, no tiene alma, es como una fiera salvaje, como un mono. Así como el alma debe ejercer violencia contra el cuerpo, sobre todo cuando se rebela contra el alma, así también el conquistador puede y debe ejercer violencia contra el indio; el varón contra la mujer, el adulto contra el niño, el ser humano contra la Naturaleza. Va contra el derecho natural y divino el que el indio domine al español, la mujer al hombre o un animal a un ser humano; esto sería como el triunfo del apetito sobre la razón, de lo material sobre lo espiritual.

1.2. Quinientos años de resistencia espiritual *contra el Occidente colonial*

El pensamiento colonial, que hemos ejemplificado en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda, fue la expresión teórica de la Conquista y de toda su destrucción humana, ecológica, económica, política, social, cultural y religiosa. En el siglo XVI vivimos un genocidio de sesenta millones de indígenas, y posteriormente de unos veinte millones de negros traídos de Africa. Es el genocidio mayor conocido en la historia de la humanidad, realizado de manera íntegra en el contexto de la Cristiandad occidental [9].

La resistencia a la conquista y a la dominación colonial tuvo diferentes paradigmas. Tenemos en primer lugar la resistencia profética entre los mismos españoles, cuya figura más conocida es fray Bartolomé de Las Casas [10]. Además de él, hubo en el siglo XVI una generación de obispos, religiosos y teólogos profetas que defendieron al indio e hicieron posible una Evangelización liberadora. Si bien la posición dominante en la Iglesia fue la de colaboración y legitimación del poder colonial, a pesar de dicha dominación y en contra de ella, se dio una auténtica Evangelización ("la Evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de tales abusos")[11].

Además de la resistencia profética de algunos misioneros, tenemos la resistencia indígena. Esta tuvo dos expresiones principales: la resistencia india que mantuvo su identidad en el silencio, en la clandestinidad, en las montañas y selvas; y la resistencia india que mantuvo su identidad en diálogo con la misma religión cristiana. Surge así lo que hoy se llama la Teología India-india y la Teología India-cristiana [12]. Años después se dio un proceso similar entre los esclavos negros traídos de Africa, lo que potenció el surgimiento de una teología afro-americana que hoy tiene una desarrollo también importante.

En esta tenacidad india y afro-americana de 500 años, tenemos la raíz histórica más profunda y significativa de resistencia a la dominación colonial occidental y de construcción de posibles alternativas a dicha dominación. Nuestro continente podrá re-construir su vida, su identidad y su autonomía sólo a partir de la raíz de esta resistencia indígena y afroamericana. La lucha del indio y del negro por su vida, su cultura y su religión, es la única perspectiva radical (referida a las raíces) que nos permite tomar conciencia de la dominación colonial occidental y desarrollar una reflexión teológica, hermenéutica y espiritual, auténticamente liberadora y alternativa a la dominación occidental.

El combate del indígena por su vida, su cultura y su religión, en contra de la dominación colonial occidental, fue una lucha donde se integró desde siempre la realidad de la mujer y de la Naturaleza. En todas las corrientes culturales indígenas de América Latina o Abya Yala, del Norte al Sur del continente, existe desde los orígenes la unidad mujer-varón y la identidad de ambos con la Naturaleza. Dios es siempre mujer-varón; la Naturaleza también es siempre mujer-varón. La tierra es la Madre Tierra y en ella está la plenitud de Dios. Si la dominación colonial se funda en la dominación del varón sobre la mujer y del hombre sobre la

---

[6] Texto ya citado de la pág. 153. Pongo aquí el texto latino para calibrar la exactitud de los términos: "justum est eo jure naturae, quo materia formae, corpus animae, appetitus rationi, hominibus animalia bruta, viris mulieres, patribus filii, imperfecta, scilecet, perfectis, deteriora potioribus, debent, ut utrisque bene sit, obtemperare".

[7] "Hic est enim ordo naturalis, quam divina et aetema lex ubique servari jubet" (pág. 153).

[8] El influjo de Aristóteles en Juan Ginés de Sepúlveda es determinante y omnipresente, en particular el tratado del filósofo sobre la Política (Cf. capítulo I, 3). Las Sagradas Escrituras son citadas muy poco y en forma puramente literaria y acomodaticia.

[9] Para el concepto de Cristiandad, cf. Pablo Richard: *Death of Christendoms, Birth of the Church.* Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987.

[10] Cf. Gustavo Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas.* Lima, CEP, 1992.

[11] Cf. Conferencia de Santo Domingo (Octubre 1992) No. 18.

[12] Sobre la Teología india existe hoy una abundante literatura, la mayoría en forma de publicaciones mimeo o folletos ocasionales (lo que todavía podríamos considerar como tradición oral). Publicaciones importantes son: *Teología India. Primer Encuentro Taller latinoamericano.* México. México, D. F.-Quito, CENAMI-Abya Yala, 1991, 329 págs.; revista *Christus* (México), No. 7 (Septiembre, 1991), dedicado enteramente al tema de la Teología India.

Naturaleza, la resistencia indígena encontró su raíz y su fuerza en la igualdad mujer-varón, Naturaleza-ser humano. La dimensión indígena de género y Naturaleza, y la identificación de Dios con esta dimensión, fue la raíz milenaria que hizo posible la confrontación con la dominación occidental.

Hoy día la resistencia a la dominación colonial, dominación en su forma actual de "Nuevo Orden Internacional", presenta la misma forma original que encontramos en las raíces profundas de nuestra identidad. La resistencia en la actualidad se desarrolla en una conciencia donde se da la unidad de la dimensión de *cultura* (indígena, negra y mestiza), de *género* (mujeres) y de *Naturaleza* (la tierra, el cuerpo, el cosmos, el ambiente). Esta conciencia que une *cultura-género-Naturaleza*, fundada en la alianza de indios, negros, mujeres, jóvenes, trabajadores, Naturaleza y tierra, es una conciencia y un movimiento diferenciado y múltiple, pero profundamente unido en la resistencia a la dominación colonial actual. Esta conciencia o movimiento histórico lo llamamos de modo simbólico *Sur*, dado que después de la guerra fría y de la confrontación Este-Oeste, se impone como dominante la contradicción Norte-Sur. Los centros de poder se encuentran principalmente en el Norte, así como las masas agredidas y despojadas se hallan fundamentalmente en el Sur, donde vive el 80% más pobre de la humanidad [13]. Esta nueva conciencia que nace del Sur, donde se unifica la dimensión de cultura-género-Naturaleza, exige también una *Hermenéutica del Sur*, que oriente una nueva interpretación bíblica en contra de la conciencia occidental colonial dominante (constituida por la imposición del europeo sobre el indio, del varón sobre la mujer, del adulto sobre el niño, del humano sobre la Naturaleza; fundada metafísicamente en el dominio por "derecho natural" del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, de la forma sobre la materia).

1.3. La reconstrucción del Espíritu en contra de la Cristiandad occidental

El eje fundamental del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, y quizás de todo el pensamiento greco-latino-occidental, es la dualidad *alma-cuerpo*. Lo novedoso en la conquista colonial es la identificación de la relación alma-cuerpo con la relación *español-indio*. El español se identifica con el cristianismo y con el culto al Dios verdadero. El indio es salvaje (bárbaro-pagano) y adorador de los demonios. En la visión colonial, el español es al indio como el alma al cuerpo, como Dios a los demonios, como la gracia al pecado. El español, como el alma, es la expresión de lo espiritual y de lo divino. El indio, como el cuerpo, es la expresión de lo material y de lo demoníaco. El alma es el ámbito del encuentro con Dios; el cuerpo es el lugar del demonio y del pecado. La salvación se da en el alma, en el dominio del alma sobre el cuerpo, en la represión del cuerpo y, en forma definitiva, cuando el alma se libera del cuerpo. También la salvación del indio se da cuando éste deja de ser indio, deja su identidad, su cultura y su religión indígenas y se hace cristiano. Si el indio se resiste, es legítimo ejercer violencia contra él para salvarlo, así como el individuo ejerce violencia contra su cuerpo para salvarse. Este esquema se refuerza cuando Ginés, siguiendo la tradición aristotélica, identifica la relación alma-cuerpo con la de forma-materia, razón-apetito. El español, identificado con el espíritu y con Dios, es también la encarnación de la racionalidad. Lo racional es lo europeo, lo blanco, lo occidental. El indio es apetito, irracionalidad; por eso se le llama libidinoso, torpe, animal, salvaje, apenas hombre, más bien mono.

El mismo esquema se utiliza para la dominación de la mujer, del niño y de la Naturaleza. El varón se identifica con el alma, y por lo tanto él es espiritual y racional; la mujer es cuerpo, es apetito carnal, es irracional. El varón está cerca de Dios; la mujer se identifica con el pecado, y a menudo con el demonio (las brujas). También el niño, frente al adulto, es presentado como materia informe y ser irracional. El mismo esquema alma-cuerpo, razón-apetito, forma-materia, se aplica al dominio del hombre sobre la Naturaleza. El hombre espiritual domina y ejerce violencia contra la Naturaleza material y contra el cuerpo. La destrucción de la Naturaleza y del cuerpo, al igual que la destrucción del indio o de la mujer, no es importante para la identidad espiritual de Occidente. En esta tradición lo esencial, y lo que finalmente se salva, no es el cuerpo o la Naturaleza, sino el alma. Es el alma, y no el cuerpo o la Naturaleza, el lugar decisivo y definitivo del encuentro con Dios.

La expansión colonial de la Cristiandad occidental, al identificar lo espiritual y lo racional con la dominación del español sobre el indio, del varón sobre la mujer, del adulto sobre el niño y del ser humano sobre la Naturaleza, destruyó en profundidad la dimensión espiritual presente en el indio, la mujer, el niño, la Naturaleza y el cuerpo. La Conquista occidental impuso una racionalidad y una espiritualidad etnocéntricas, patriarcales, autoritarias, anti-Naturaleza y anti-corporales. El Occidente buscó de esta forma deslegitimar y destruir la experiencia cultural, religiosa y espiritual de los pueblos indios y de todos los oprimidos.

El indio tiene una cultura profundamente espiritual y religiosa. El indio, mujer y varón, hace la experiencia de Dios, mujer y varón, en la Naturaleza y sobre todo en la Madre Tierra. En la religión india existe una identificación profunda entre *indio-mujer-Naturaleza-Dios*. Dios y su Espíritu, en todas las tradiciones indígenas, está siempre presente en la comunidad (cultura), en la persona (mujer-varón), en la Naturaleza y en la tierra. En la Conquista se dio una confrontación radical entre la espiritualidad de la Cristiandad occidental y la espiritualidad de los pueblos indios. El Occidente niega el Espíritu ahí donde los indios lo viven. Estos 500 años de resistencia indígena han sido 500 años de *resistencia espiritual* contra el colonialismo occidental.

Lo mismo podemos decir de esa conciencia que surge hoy en la sociedad civil y en los movimientos sociales en América Latina y en el llamado Sur. Ya mencionamos la identificación cultura-género-Naturaleza. Para nosotros, ese es también el espacio privilegiado de lo espiritual, de lo racional, de la presencia y revelación de Dios. El movimiento de liberación de los oprimidos, que es la suma de los

[13] Cf. Pablo Richard: "El Sur existe y tiene su teología", en *Envío* (Nicaragua) No. 137 (Mayo 1993).

movimientos indígenas, afroamericanos, obreros y campesinos, de movimientos de liberación de la mujer, ecológicos, de niños y jóvenes, de liberación nacional, etc., es un movimiento por la vida, pero al mismo tiempo es un movimiento espiritual. El movimiento de liberación, en contra del pensamiento colonial occidental, identifica lo espiritual y lo racional con la liberación del indio, del negro, de la mujer, del joven, del cuerpo y de la Naturaleza. *La liberación de los oprimidos está rescatando el sentido de lo espiritual hoy en la historia.* El pensamiento occidental, con su esquema alma-cuerpo, despreciaba el cuerpo, el indio, el negro, la mujer, el niño, la Naturaleza; hoy, la conciencia de liberación que surge en el Sur valoriza como espiritual y racional justamente la liberación del cuerpo, del indio, del negro, de la mujer, del niño y de la Naturaleza. El movimiento de liberación subvierte de manera radical el pensamiento colonial occidental, y rescata el Espíritu justo ahí donde la dominación lo niega. El movimiento de liberación es en lo fundamental un *movimiento espiritual.* El Sur es pobre en dinero, tecnología y armas, no obstante es rico en Espíritu, en Humanidad y en Cultura. La fuerza de Dios en el Sur no se manifiesta en el poder de las armas y del dinero, sino en la fuerza espiritual de los indios, los negros, los campesinos, los jóvenes, las mujeres, la tierra y la Naturaleza. La Hermenéutica de la Liberación es una Hermenéutica del Sur, una Hermenéutica del Espíritu, una Hermenéutica de los pobres y de los oprimidos. En cuanto tal es también una Hermenéutica auténticamente universal, pues la liberación de los oprimidos es lo que posibilita la liberación de todos: oprimidos y opresores, ambos igualmente deshumanizados por las estructuras de dominación aunque las mediaciones de esa deshumanización no sean idénticas.

1.4. Biblia: conquista y resistencia

El esquema occidental de dominación basado en la distinción alma-cuerpo y su utilización como paradigma social para justificar la dominación del conquistador sobre el indio, del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la Naturaleza, *pervirtió de modo profundo el sentido de la tradición bíblica.* La Biblia fue leída e interpretada en una hermenéutica colonial y occidental de dominación. Hasta hoy los indígenas de América Latina o Abya Yala viven un trauma con la Biblia. Toda ella fue interpretada contra la experiencia espiritual de los pueblo indios. Se aplicó, por ejemplo, el esquema bíblico de la conquista de Josué sobre los pueblos cananeos a la conquista de los pueblos indígenas. Se combatió las religiones indígenas utilizando contra ellas la tradición profética anti-idolátrica. Se leyó el Nuevo Testamento desde una Cristología imperial y desde una Eclesiología patriarcal y autoritaria. Se identificó lo espiritual con la cultura occidental, con el dominio del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la Naturaleza. Esta perversión espiritual, realizada por la tradición greco-latina-occidental, puso la Biblia al servicio de la dominación colonial e igualmente al servicio de la dominación patriarcal y anti-corporal, anti-Naturaleza. La tradición judeo-cristiana fue invertida y transformada en su contrario. Por eso Juan Ginés de Sepúlveda pudo utilizar con tanta facilidad la Biblia y el pensamiento cristiano occidental para justificar el genocidio más horroroso en la historia de la Cristiandad.

La hermenéutica occidental (colonial, patriarcal, autoritaria y anti-corporal) interpretó la Biblia con un espíritu ajeno, no con el espíritu con el cual fue escrita. Al definir la espiritualidad y la racionalidad por el dominio correlativo del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, del español sobre el indio, del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la Naturaleza, la hermenéutica occidental pervirtió el espíritu profundo de toda la Biblia. Mientras no recuperemos ésta desde el espíritu con el cual fue escrita, ninguna exégesis tendrá éxito en el descubrimiento de la Palabra de Dios como Palabra diferente de la cultura occidental dominante. No se trata de rescatar la Biblia exegéticamente versículo por versículo, sino de rescatar el Espíritu con el cual fue escrita en su totalidad y profundidad (Cf. *Dei Verbum* No. 12). El rescate de este Espíritu se da hoy en la experiencia de la Palabra de Dios en los movimientos de liberación (liberación del indio, del negro, de la mujer, del joven, del cuerpo y de la Naturaleza). Es ahí donde nuestra fe discierne la Palabra de Dios, iluminados por el mismo Espíritu que inspiró la Biblia.

La antropología bíblica se define fundamentalmente por la oposición *vida-muerte.* El *espíritu (pneuma)* es la tendencia del ser humano (en su cuerpo y en su alma) hacia la *vida;* lo contrario al espíritu es la *carne (sarx),* que es la tendencia de todo el ser humano (en su cuerpo y en su alma) hacia la *muerte.* Así, en Rm. 8, 6: "La carne tiende a la muerte; el espíritu, en cambio, a la vida y a la paz". El hombre o mujer carnal es el hombre o mujer orientado, en su cuerpo y en su alma, a la muerte; el hombre o mujer espiritual es el hombre o mujer orientado, en su cuerpo y en su alma, a la vida. Es el triunfo de la vida sobre la muerte lo que define lo espiritual. La Salvación es la superación de la muerte, en cuerpo y alma. El Espíritu Santo lleva a su plenitud la tendencia hacia la vida, más allá de la muerte, en la Resurrección del ser humano en cuerpo y alma; lo contrario es el Pecado, que refuerza en nuestro cuerpo y alma la tendencia hacia la muerte. Así puede decir San Pablo: "el régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte" (Rm. 8, 1-2) [14].

Los pueblos indios, a pesar de la Conquista y de la Cristiandad occidental, empezaron a leer la Biblia de una manera diferente. Hoy día existe ya una *Hermenéutica India* o *Lectura India de la Biblia* [15]. En esta Hermenéutica India se valora las "semillas del Verbo" presentes en la religión india antes de la llegada del Cristianismo. Existe también hoy en América Latina un movimiento llamado Lectura Pastoral de la Biblia o Lectura Comunitaria de la Biblia; otros lo llaman Lectura Popular de la Biblia [16]. Lo importante es que la Biblia es leída e interpretada por los

[14] Cf. Pablo Richard: "Espiritualidad para tiempos de revolución. Teología espiritual a la luz de San Pablo", en Eduardo Bonnín (ed.): *Espiritualidad y liberación en América Latina.* San José, DEI, 1982.

[15] Pablo Richard: "Hermenéutica Bíblica India", en *RIBLA* (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) (DEI) No. 11, 1992.

[16] Cf. Carlos Mesters: *Defenseless Flower.* New York, Orbis Books, 1989. También la revista *RIBLA* No. 1 (1988). Todo este número está dedicado al tema y se titula: Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Una Hermenéutica de la liberación. Véanse especialmente los artículos de Neftalí Vélez y Pablo Richard.

pobres en las así llamadas Comunidades Eclesiales de Base, en un clima de oración y compromiso. Estas Comunidades florecen en especial entre los indígenas, los negros, los campesinos, y en general entre la gente más oprimida, excluida y marginalizada. Las Comunidades Eclesiales son de Base, porque están insertas en profundidad en la sociedad civil y en los movimientos sociales. A través de estas Comunidades la Biblia es leída por los oprimidos al interior de los movimientos sociales, lo que genera un movimiento espiritual en medio del pueblo. La Biblia es leída e interpretada en el seno de los movimientos indígenas, afroamericanos, obreros y campesinos, de liberación de la mujer, ecológicos y de jóvenes. La Palabra de Dios es leída con el Espíritu que se hace visible y activo en estos movimientos en relación con el cuerpo, la cultura, la mujer, la Naturaleza, los jóvenes. La experiencia del Espíritu no se da en el alma en contra del cuerpo, sino en la afirmación de la vida en contra de la muerte. La vida es afirmada con claridad como vida plena del cuerpo, vida del pobre, del indio, del negro, de la mujer, del joven, de la Naturaleza. El espacio del Espíritu es el mundo definido por la relación cuerpo-cultura-género-trabajo-Naturaleza. Una interpretación de la Biblia desde el cuerpo, la cultura, la mujer, el trabajo, la Naturaleza, es una exigencia del mismo Espíritu. En la Lectura Popular de la Biblia la experiencia del Espíritu tiene un nuevo lugar social en la historia.

En la Lectura India de la Biblia y en la Lectura Popular de la Biblia se está rescatando el auténtico sentido que tiene el Espíritu en la tradición bíblica. Como dijimos, el Espíritu no se identifica con el alma, sino con la tendencia de todo el ser humano, cuerpo y alma, hacia la vida. Toda la Biblia es ahora interpretada en la oposición vida-muerte, y no en la oposición alma-cuerpo. Una interpretación de la Biblia desde el indio, desde la mujer, desde el cuerpo, es así una interpretación espiritual hecha con el Espíritu con el cual ella fue escrita. La lectura occidental y colonial de la Biblia, hecha contra el indio, la mujer, el cuerpo, es una interpretación que pervierte el sentido espiritual de la Biblia. Esta no fue escrita con un espíritu colonial, patriarcal y anti corporal, sino con el Espíritu de los pobres y oprimidos. Por eso sólo una Hermenéutica de la Liberación puede ser una Hermenéutica del Espíritu, que es la Hermenéutica con la cual la Biblia fue escrita.

2. Interpretación bíblica desde la culturas indígenas

En el apartado anterior hemos analizado la radical restauración del Espíritu desde el Tercer Mundo y en contra de la dominación colonial. Ninguna hermenéutica funciona si no tomamos conciencia del lugar del Espíritu en la historia. Es sólo desde los pobres y oprimidos: el indio y el negro, la mujer, el joven, el cuerpo y la Naturaleza, que podemos restaurar el Espíritu y la Racionalidad para una Hermenéutica de Liberación. Hecho este trabajo previo e indispensable, pasaremos ahora a enunciar algunos principios hermenéuticos y teóricos que he ido elaborando a partir de mi práctica de interpretación bíblica desde las culturas, en particular desde la maya, la kuna y la quichua de América Latina.

2.1. Algunas prioridades hermenéuticas fundamentales

La interpretación de la Biblia en un contexto indígena impone una serie de prioridades:

1º: Prioridad de la vida sobre la Biblia. Lo principal en toda evangelización liberadora es *salvar la vida* de aquellos que queremos evangelizar. Los indígenas están hoy amenazados de muerte por un sistema de economía de libre mercado y por la modernidad occidental. La Biblia viene después, primero es el compromiso de la Iglesia por defender la tierra, la cultura y las comunidades indígenas. Es este compromiso de la Iglesia con la vida concreta de los indígenas lo que hace posible el acercamiento a los pueblos indígenas y el diálogo entre Biblia y cultura. Este es el compromiso fundamental y fundante de toda evangelización.

2º: Prioridad del presente sobre el pasado. Lo primero es la experiencia de Dios en la espiritualidad actual de los pueblos indígenas. Esta espiritualidad se expresa en las fiestas, el canto de la tradición, los símbolos y mitos, la danza, la pintura, las oraciones y ritos. La Biblia no puede ser presentada como algo arqueológico, como una historia del pasado que se busca actualizar. Ella debe ser interpretada a partir de la espiritualidad actual de los pueblos indígenas. Esto no implica ruptura con sus raíces.

3º Prioridad de la Revelación de Dios sobre el texto bíblico. El punto de partida es la Revelación de Dios en la Naturaleza, la cultura y la religión indígenas. Podemos explicar esta prioridad con un texto de San Agustín:

> La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios [17].

Esto mismo lo expresamos así en nuestro trabajo: Dios escribió dos libros, el libro de la vida y el libro de la Biblia. El libro de la vida es el "libro" del cosmos, de la creación; el "libro" de la tradición cultural y religiosa indígena. Ese es el primer y fundamental libro de Dios. La Biblia es el *segundo* libro de Dios para ayudarnos a leer el primero, para transformar el libro de la vida en una gran revelación de Dios; para devolvernos la mirada de fe que nos permita discernir su Palabra y Revelación presentes en el libro de la vida: el libro de la cultura y la religión indígenas. Esta prioridad es clave para que los pueblos indígenas puedan aceptar acercarse a la Biblia. Lo hacen sólo en la medida que su mundo natural, cultural y religioso es valorado y priorizado como el primer libro de Dios. La Biblia es aceptada, pero como instrumento de discernimiento de su propia tradición indígena. Ella no es considerada como un texto absoluto, sino como un Canon, es decir, una medida o criterio para

[17] Citado por Carlos Mesters en *Flor sin defensa*. Bogotá, Ediciones CLAR (No. 16), 1984, pág. 28.

discernir la Palabra de Dios en la realidad natural, cultural y religiosa actual de los pueblos indígenas. El texto es relativo, lo absoluto es la Palabra de Dios, presente tanto en el libro de la vida como en la Biblia.

4º: Prioridad del sujeto intérprete indígena sobre el evangelizador o biblista profesional. El indígena acepta la Biblia como segundo libro de Dios y como canon o criterio de interpretación de su propia tradición religiosa, a condición de ser él mismo el sujeto principal de la interpretación bíblica. El biblista o evangelizador sólo ha de cumplir la función de entregar la Biblia a la comunidad o construir un camino de acceso a su comprensión, dejando en el sujeto indígena la responsabilidad de su interpretación. La Biblia es instrumento o criterio de interpretación de la Palabra de Dios presente en la tradición indígena, a condición de que ese instrumento sea manejado por el mismo indígena. Esto supone un proceso de apropiación de la Biblia por parte del indígena. En la medida que este proceso avanza, el indígena como sujeto intérprete empieza a interpretar la Palabra de Dios cada vez con más autoridad, legitimidad, seguridad, autonomía y fuerza. Este proceso de interpretación bíblica desde las culturas, fortalece al pueblo indígena como sujeto histórico capaz de un discernimiento de la Palabra de Dios, tanto en su propia tradición como en la tradición bíblica.

2.2. El proceso de una hermenéutica indígena

La interpretación de la Biblia en un contexto indígena genera un proceso hermenéutico extremadamente desafiante y creativo. La comunidad indígena que lee la Biblia comienza a transformar el texto bíblico, pero al mismo tiempo el texto bíblico empieza a transformar a la comunidad. La comunidad lee el texto y el texto lee a la comunidad.

La Biblia que llega a la comunidad no es un libro neutro, sino un libro ya profundamente interpretado durante cientos de años de tradición de interpretación bíblica en el contexto de la cultura europea y occidental dominante. Se hace necesario por lo tanto rescatar la Biblia a partir del espíritu con el cual ella fue escrita, lo que exige reconstruirla en el contexto histórico en que fue escrita y rescatar el sentido literal del texto. La Biblia que llega a la comunidad como Sagrada Escritura de la Cristiandad europea es transformada en Sagrada Escritura de la comunidad indígena que lee e interpreta la Biblia. Esto exige un proceso de desconstrucción y re-construcción cultural del texto. Se inicia un proceso fascinante de lucha cultural al interior del mismo texto bíblico.

La consecuencia de todo lo anterior es una constatación general por parte de las comunidades, que los mismos indígenas expresan resumidamente así:

> ...cuanto más conocemos nuestra tradición indígena, tanto más entendemos la Biblia. Y vice-versa: cuanto más conocemos la Biblia, tanto más entendemos nuestra tradición indígena.

El rescate y la defensa de la cultura y la tradición indígenas no entra en contradicción con el proceso de apropiación e interpretación de la Biblia. La cultura indígena valora a la Biblia en la medida que ella valora a la cultura indígena. Entre Cultura y Biblia empieza a darse un re-encuentro en un proceso hermenéutico que puede durar muchísimos años y que supone todas las prioridades enunciadas anteriormente. Este re-encuentro supera el trauma creado por la Conquista que utilizó la Biblia para destruir la cultura y la religión indígenas.

El proceso hermenéutico descrito puede tener variantes importantes según las circunstancias históricas concretas de los pueblos indígenas. Simplificando, podríamos tipificar tres situaciones que responden más o menos a mi experiencia con diferentes comunidades indígenas en los últimos diez años de trabajo:

1º: Una primera situación se da cuando el pueblo indígena conserva integralmente su propia tradición cultural y religiosa. Es el caso de los kunas de Panamá. Es un pueblo que ha vivido muy aislado geográficamente y posee una estructura de conservación de su propia tradición; la cultura y la religión son vividas cotidiana y significativamente en cada aldea. Los kunas poseen una tradición oral organizada en códigos específicos (histórico, legal y ecológico), que es conservada e interpretada por personas con autoridad en la comunidad. En este caso el acercamiento a la Biblia adquiere un carácter secundario y subordinado al estudio e interpretación de la tradición indígena. La Biblia debe llegar en estos casos con mucha humildad, asumiendo su condición de libro segundo. Existe interés por ella, pero siempre a partir de la propia tradición indígena y en función de la Palabra de Dios presente en ambas tradiciones. Cuando la tradición indígena está conservada íntegramente y tiene mayor significado y fuerza, el trabajo bíblico se centra más en la reconstrucción de la Biblia que en la reconstrucción de la tradición indígena. Es la Biblia, confrontada con la tradición indígena, la que debe ser reconstruida después de sufrir siglos de destrucción por una interpretación bíblica demasiado europea, etnocéntrica, colonial y patriarcal. En esta situación es más bien la tradición indígena la que ayuda a reconstruir la Biblia, a diferencia de la situación contraria donde es la Biblia la que ayuda a reconstruir la tradición indígena (como es el caso que veremos a continuación).

2º: Una segunda situación se da cuando la cultura y la tradición indígenas han sido destruidas casi por completo por la conquista y la colonización occidentales. Es el caso de los indios quichuas del Ecuador. Usando una imagen que escuché a ellos mismos, podríamos decir que su cultura es como un cántaro quebrado en mil pedazos. Se posee pedacitos sueltos de la tradición, pero se ha perdido el contenido y el sentido global de la cultura y la religión propias. En estos casos el interés por la Biblia es mayor, pues el conocimiento de la tradición bíblica permite reconstruir su propia tradición indígena. La Biblia sirve como modelo para reconstruir el cántaro quebrado en mil pedazos. Ella permite reconstruir la tradición perdida. Esta reconstrucción de la propia tradición indígena a la luz de la Biblia, permite a su vez comprender con mayor profundidad la Biblia misma.

3º: Una tercera situación se da cuando la religión indígena sobrevive integrada al cristianismo en una situación de perfecto sincretismo. Es el caso de la religión maya en Guatemala. En esta situación la cultura y la religión mayas son interpretadas parcialmente en los símbolos y categorías

de la tradición bíblica, y vice-versa: la Biblia es interpretada parcialmente en los símbolos y categorías de la tradición maya. En esta situación, que nosotros valoramos como positiva, el diálogo entre Biblia y Cultura tiene ya una existencia de siglos y el sujeto del diálogo ha sido fundamentalmente la misma comunidad indígena. El proceso hermenéutico debe comenzar en este caso con un trabajo largo y arduo de discernimiento de esta religiosidad maya-cristiana, buscando rescatar al mismo tiempo la cultura maya en sí misma, y la tradición bíblica ya interpretada por dicha cultura maya. El rescate no busca separar Biblia y cultura, sino un mejor conocimiento de la cultura indígena a partir de la Biblia y un mejor conocimiento de ésta a partir de aquélla.

2.3. El espacio hermenéutico necesario para una interpretación bíblica desde las culturas indígenas

Llamamos espacio hermenéutico el *lugar* institucional donde un *sujeto* determinado realiza una determinada *lectura o interpretación* de la Biblia. Hay dos espacios hermenéuticos tradicionales: el académico y el eclesial (litúrgico-institucional). El *espacio académico* está constituido por las facultades de teología, los seminarios o los institutos teológicos especializados. En este espacio el sujeto es normalmente el exégeta o especialista bíblico, quien realiza una lectura e interpretación histórico-crítica o socio-crítica de la Biblia. El *espacio eclesial* está constituido tanto por el espacio litúrgico (la celebración de la Palabra de Dios con su correspondiente interpretación), como por el espacio institucional (toda manifestación de la Tradición y del Magisterio en las acciones y los documentos oficiales de la Iglesia). En este espacio el sujeto es normalmente el ministro ordenado o el sujeto jerárquico debidamente constituido, quien realiza una lectura e interpretación kerigmática, magisterial y normativa de la Biblia.

Tanto el espacio académico como el eclesial son espacios hermenéuticos plenamente necesarios, legítimos y vigentes. Tanto la interpretación científica como la interpretación litúrgico-magisterial de la Palabra de Dios serán siempre necesarias y urgentes. No obstante una Hermenéutica liberadora, fundamental para una interpretación bíblica desde las culturas indígenas, necesita crear *un nuevo espacio hermenéutico*, diferente de los anteriores aunque íntimamente articulado con ellos. Este nuevo espacio hermenéutico hay que crearlo a partir de las comunidades indígenas y de su espiritualidad y sin provocar una ruptura con ellas.

Crear un espacio significa, primero, crear una pequeña comunidad interesada en el estudio bíblico, respetando las prioridades hermenéuticas y el proceso hermenéutico que hemos descrito más arriba. En segundo lugar, es indispensable una introducción bíblica mínima que ponga a disposición de la comunidad los elementos básicos para entrar en el texto bíblico mismo (sentido literal), así como en la historia detrás del texto (sentido histórico). Armada con estos instrumentos bíblicos, la comunidad empieza a leer y a apropiarse del texto. En tercer lugar, la comunidad busca interpretar el texto y transformarlo en Sagrada Escritura propia. En ese momento el texto bíblico es ya de ellos, está en sus manos, en su mente, en su corazón. Por último, el texto ya apropiado y transformado comienza a transformar a la misma comunidad. En todo este proceso es importantísimo que la comunidad indígena no pierda su identidad y su tradición. En tiempos de la evangelización colonizadora, cuando se oponía Evangelio a Cultura, los indígenas vivían una trágica esquizofrenia espiritual cuando se introducía el cristianismo en contra de su propia identidad cultural y religiosa indígena. En una evangelización liberadora, con una hermenéutica liberadora, la comunidad indígena interpreta la Biblia sin perder su identidad indígena; y la Biblia se hace presente en la comunidad con todo su Espíritu y Fuerza liberadores, sin perder su identidad bíblica propia.

Conclusión

La interpretación de la Biblia desde las culturas indígenas tiene una gran importancia para los propios pueblos indígenas. Busca salvar la vida de estos pueblos hoy trágicamente amenazados: salvar su tierra y el ambiente en donde viven, salvar su comunidad y organización, y sobre todo salvar su cultura y religión, su espiritualidad y su presencia liberadora en la construcción del Reino de Dios en la historia. Pero también esta evangelización desde las culturas puede tener una gran importancia para las iglesias, hoy también trágicamente cautivas de una cultura europea etnocéntrica y colonial. En las comunidades indígenas se da la integración armónica entre cultura, Naturaleza y espíritu, que podría ser la raíz de una nueva alternativa global a la crisis de la modernidad y del actual sistema de economía de libre mercado. Los pueblos del Tercer Mundo son pobres en dinero y en tecnología, sin embargo son ricos en humanidad, cultura y espíritu. Una reconstrucción del cristianismo desde el Tercer Mundo debería tomar la tradición indígena como raíz para una reconstrucción global de la humanidad.

EL DERECHO DE AUTODETERMINACION RELIGIOSA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS: CUESTIONAMIENTO DE LA EVANGELIZACION *

Giulio Girardi

En la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos está ocupando el lugar central el derecho de autodeterminación, condición y fundamento de todos los otros. Reivindicando este derecho los pueblos indígenas pretenden rescatar su identidad y afirmarse como sujetos, frente a una organización de la sociedad y del mundo que ellos caracterizan como colonialista y orientada a expropiarlos de su mismo ser [1].

La importancia vital de este derecho resulta más evidente en la medida en que se explicitan sus múltiples aspectos e implicaciones en los campos político, económico, ecológico, cultural, educativo, religioso, etc. Por cierto, la atención se ha concentrado hasta ahora principalmente en el aspecto político, es decir en el problema de la autonomía. Sin embargo, en el mismo programa de nuestro simposio se manifiesta una sensibilidad ante los otros aspectos del problema: el segundo día de discusiones está dedicado a "los alcances de la autonomía" en lo jurídico, en lo económico, en lo cultural y educativo, en lo religioso.

1. El derecho de autodeterminación religiosa, un derecho descuidado: ¿por qué?

Quiero justamente concentrar la atención sobre un aspecto del derecho de autodeterminación que considero particularmente importante y particularmente descuidado, el religioso. Particularmente importante porque para los indígenas la dimensión religiosa es un componente fundamental de su cosmovisión, y por tanto un constitutivo esencial de su identidad. Particularmente importante porque la negación de este derecho por las iglesias fue históricamente la justificación de la Conquista y, por consiguiente de la violación del derecho de autodeterminación en todos sus aspectos.

Se trata, al mismo tiempo, si no me equivoco, de un derecho bastante descuidado en la lucha indígena. El aspecto religioso del derecho de autodeterminación se suele citar entre muchos otros [2], pero llega raramente a ser objeto de una reivindicación y de un análisis específico. ¿Por qué?

* Ponencia presentada al Simposio Indolatinoamericano, segunda sesión, sobre *Derecho indígena y autonomía*, celebrado del 23 al 27 de octubre de 1995 en Jaltepec de Candoyac Mixe, Oaxaca, México.

[1] He podido presentar con detalle la centralidad que el derecho de autodeterminación está asumiendo en el pensamiento y la lucha de los pueblos indígenas, en el trabajo que he realizado de sistematización de documentos elaborados por la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, por el Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios y por las dos Cumbres Mundiales de los Pueblos Indígenas, convocadas en 1993 por la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, en mi libro *¿Los excluidos construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1994; Centro Cultural Afroecuatoriano-Nicarao, Quito-Managua, 1994.

[2] Un ejemplo de esta referencia al aspecto religioso de la autodeterminación lo brinda el artículo 31 del proyecto de Declaración de los Derechos Indígenas elaborado por el grupo de trabajo de las Naciones Unidas: "Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobiemo en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, entre ellas la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la administración de tierras y recursos, el medio ambiente y el ingreso de personas que no son miembros, así como las formas y medios de financiar estas funciones autónomas".

Me atrevo a proponer algunas hipótesis de explicación. En primer lugar, muchos indígenas cristianos han interiorizado la ideología de las iglesias, las cuales descalifican y hasta demonizan las religiones originarias. Por ende, ya no perciben a estas religiones (y, con ello, a sus culturas) como un constitutivo de su identidad; y no consideran su rescate como un progreso, sino más bien como un retroceso. Por eso mismo, ellos no perciben la evangelización como una violación de su derecho de autodeterminación religiosa; aún más, al distinguir conquista y evangelización concentran su denuncia sobre la primera y valoran de forma positiva la segunda. Ahora bien, la reivindicación de un derecho se impone como urgente sólo cuando estalla la conciencia de que este derecho está siendo violado. En el caso del derecho de autodeterminación religiosa, esa conciencia no parece haber alcanzado, entre los indígenas, una dimensión de masas; ello explicaría el descuido de esta reivindicación.

En otras palabras, la violación sistemática del derecho es tan profunda que llega a convencer no sólo a los victimarios, sino a las propias víctimas de que ese derecho no existe. Por un lado, pues, los conquistadores proponen una justificación teológica de su hazaña, fundada sobre el derecho-deber del imperio cristiano de evangelizar a todos los pueblos, que, en la interpretación de la cristiandad, implica la negación del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, en particular en el campo religioso.

Por el otro lado, el sistema de dominación instaurado por los conquistadores y colonizadores no es puramente político, militar y económico, sino también cultural y religioso: implica así formas de violencia cultural y espiritual orientadas a cristianizar al indígena, esto es a erradicar su cultura, religión e identidad, para imponerle las del conquistador.

Es justamente esta manipulación del espíritu de los indígenas la que puede llegar a extinguir en ellos la misma conciencia de sus derechos. Puede incluso convertir al propio indígena en un agente pastoral occidentalizado y, por consiguiente, en un cómplice inconsciente de la obra de destrucción cultural y espiritual de su pueblo.

Otra explicación del descuido, por parte de muchos indígenas, de su derecho de autodeterminación religiosa, la brinda la relación actual entre los indígenas y las iglesias. En muchas situaciones las iglesias les dan a los pueblos indígenas, además de asistencia religiosa, un apoyo económico, político y cultural. Por cierto, en la mayoría de los casos se trata de una ayuda (meramente) asistencial. Ella, sin embargo, en un clima de lucha por la sobrevivencia, no se puede menospreciar. Además, algunas iglesias toman partido por los indígenas en su enfrentamiento con el Estado, los terratenientes o las multinacionales. Por tanto, ellas no son percibidas como opresoras sino como protectoras y aliadas. En este contexto, es más difícil que el pueblo tome conciencia de la violencia moral que coexiste con la solidaridad. Y los mismos que toman conciencia de ella, difícilmente llegan a denunciarla para no lesionar el apoyo efectivo que reciben. Nada de esto excluye la buena fe en sus relaciones mutuas, tanto de los cristianos como de los indígenas.

En otro ángulo, en los métodos actuales de evangelización la violación del derecho de autodeterminación de los pueblos no es tan evidente como en otras épocas, y en consecuencia es más difícil que se la perciba. También es difícil definir en qué tendría que consistir el desagravio de esta violación, cuando se la llega a reconocer.

Además, en términos básicos, el reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa presenta dificultades particulares para los creyentes de religiones que, como el cristianismo, se consideran las únicas verdaderas: porque parece estallar en su ideología una contradicción entre el derecho-deber de evangelizar, es decir cristianizar, a todos los pueblos, y el reconocimiento del derecho de cada pueblo a escoger libremente su forma de relación con Dios. Son dificultades análogas a las que el cristianismo siempre encontró y sigue encontrando en reconocer el derecho, individual o colectivo, de libertad religiosa.

2. Un derecho constitutivo de la identidad indígena

No obstante, la presencia de tantos obstáculos acrecienta la importancia de la toma de conciencia de este derecho, de la denuncia de sus violaciones y de la reivindicación de un desagravio, como momento esencial del proceso de liberación indígena.

El derecho de autodeterminación religiosa es pues un aspecto esencial del derecho de autodeterminación de los pueblos y, por ende, un componente fundamental de su cultura e identidad. Es también un aspecto del derecho a la diversidad, aplicado a la esfera religiosa. Es el derecho de libertad religiosa, definido ya no en relación al individuo sino a una colectividad, y más exactamente, a un pueblo. Pero justamente esta distinción nos permite entender que afirmar el derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos significa realizar un progreso con respecto a la afirmación del derecho individual a la libertad religiosa; significa además tener que enfrentar nuevos problemas y chocar contra nuevos obstáculos.

El reconocimiento de este derecho es parte esencial de la cultura indígena, que se caracteriza por la afirmación de la unidad en la diversidad entre todos los seres de la Naturaleza, entre todos los pueblos y entre todas las religiones.

El sentido de este derecho se define con más claridad en relación con las violaciones evidentes de que fue objeto a lo largo de la historia y con las violaciones más ocultas de que es objeto en la actualidad. Violaciones que, por ser legitimadas teológicamente, llegan a ser negaciones del mismo derecho, lo cual es la forma más radical de violación.

Partiremos entonces de la denuncia de las violaciones, para reflexionar luego sobre el contenido positivo del derecho y sus implicaciones en la renovación de las rela-

---

Asimismo, el artículo 12: "Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus diseños, ceremonias, tecnológicas, artes gráficas, dramáticas y literaturas, así como el derecho a la restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que han sido privados sin su consentimiento libre e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres".

ciones entre las religiones, y en particular en la renovación del cristianismo.

En el enfoque del problema quiero asumir en la medida de lo posible el punto de vista de los indígenas más concientizados, expresado en múltiples documentos producidos por encuentros continentales y mundiales [3].

3. Negación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la conquista de América [4]

La conquista de América conlleva una violación, aún más, una negación sistemática y brutal del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas a nivel económico, político, cultural y religioso. La negación del derecho de autodeterminación religiosa no fue sólo un aspecto de la agresión, sino que fue además su justificación. Cristóbal Colón y luego los conquistadores, con la bendición de la Iglesia, presentaron su hazaña como el camino trazado por la Providencia de Dios para la evangelización y la salvación de aquellos pueblos.

Esta justificación, elaborada en el marco de un régimen de cristiandad, se funda en último término en el principio teológico: "Fuera de la iglesia no hay salvación". En otras palabras: el cristianismo es la única religión verdadera y salvífica. Ahora bien, el que posee la verdad salvífica tiene el derecho y el deber de comunicársela e imponérsela a los que no la tienen, porque de lo contrario éstos se van a perder.

Entonces, la posesión de la verdad religiosa le confiere a la cristiandad, o sea al imperio cristiano, una superioridad y por consiguiente una forma de autoridad y responsabilidad paterna con respecto a los pueblos inferiores, que conlleva el derecho/deber de evangelizarlos, someterlos y civilizarlos.

Otra implicación de este razonamiento es que las religiones no cristianas, y particularmente las de los pueblos indígenas, son falsas y llevan a los pueblos que las profesan a la perdición. Por tanto no existe ningún derecho de los pueblos a la autodeterminación religiosa, ya que éste sería un derecho al error y la perdición eterna. Existe, en cambio, el derecho de la cristiandad, que representa a Dios, a imponer la verdad salvífica a todos los pueblos. El derecho de evangelizar entra pues en contradicción con el derecho de autodeterminación de los pueblos y conlleva su negación.

Estos presupuestos no justificaron únicamente la conquista y la evangelización coercitiva de los pueblos, sino también el exterminio de sus libros sagrados, de sus templos y lugares de culto, la persecución de sus sacerdotes, la proscripción de sus dioses y sus ritos: las religiones originarias fueron obligadas a buscar refugio en las montañas o a disfrazarse de cristianas en distintas formas de sincretismo para sobrevivir [5].

Nada extraño entonces que a los ojos de los indígenas el cristianismo aparezca como una religión europea, parte integrante y fundamental del sistema racista occidental, y por ende cómplice de sus empresas criminales. Nada extraño que sus análisis denuncien una contradicción entre el cristianismo y el derecho de autodeterminación de los pueblos. El documento de convocación del Primer Encuentro Continental, declara:

> Así, lo que pudo haber sido un fructífero intercambio entre culturas, desembocó en la imposición de la cultura de los conquistadores, por la fuerza de las armas y la evangelización, en un ordenamiento injusto y discriminador, envenenado por el racismo (Bogotá, pág. 276).

En el mismo Encuentro, la comisión *Cultura y autodescubrimiento* afirma:

> El valor de nuestras culturas ha sido ocultado y desconocido por Occidente dentro del ámbito universal de la cultura: a nuestra medicina, la consideran brujería; a nuestra religión, superstición; a nuestra historia y mitos, a nuestro arte, folklore; a nuestros idiomas, dialectos, etc... La autonomía y la participación en las decisiones que nos afectan y a las que tenemos derecho, sólo serán garantizadas, si hay un respeto entre los pueblos del mundo, si no nos imponen modelos educativos alienos, si la educación surge de nuestra realidad, de nuestro pensamiento, si no se niega nuestra historia, si la jerarquía de la iglesia católica no sigue

---

[3] Para un análisis de estos documentos remito a *¿Los excluidos construirán la nueva historia?*, *op. cit.* Los principales textos a los cuales me refiero son los siguientes:
1) Memoria del *Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-indígenas*, Bogotá, 7-12 de octubre de 1989; el lanzamiento de la Campaña 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, recogida en *Documentos indios* , tomo II, por José Juncosa (comp.). Quito, Ediciones Abya Yala, 1992, págs. 283-311; las motivaciones y los objetivos del Encuentro están presentados en el documento de convocatoria *Campaña continental por el autodescubrimiento de nuestra América*. Bogotá, mayo de 1989, *ibid.*, págs. 275-282. Citaremos estos documentos con la sigla: Bogotá
2) Memoria del *II Encuentro continental* de la Campaña 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, Quetzaltenango, Guatemala, 7-12 de octubre de 1991, tomo de 112 págs. editado por la secretaría operativa, en Guatemala, noviembre de 1991. Lo citaremos con la sigla: Quetzaltenango. Esta memoria se encuentra también en *Documentos indios*, tomo II, págs. 155-218.
3) Memoria del *III Encuentro continental* de la Campaña 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, Managua, Nicaragua, 7-12 de octubre de 1992, tomo de 69 págs. publicado por la secretaría operativa continental, Managua, sin fecha (1993). La citaremos con la sigla: Managua.
4) Del I Encuentro Continental de los Pueblos Indios (Quito, 17-21 de julio de 1990) se ha publicado la "Declaración de Quito y Revolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas" en *Documentos indios*, tomo I, págs. 231-278. Citaremos el documento con la sigla: Quito.
5) De la *Primera Cumbre de Pueblos Indígenas* (B'okob, Chimaltenango, Guatemala, 24-28 de mayo de 1993) se ha publicado el *Informe Final*, 52 págs. Citaremos el documento con la sigla: Chimaltenango.
6) De la *Segunda Cumbre de Pueblos Indígenas*, pudimos consultar las *Reflexiones ante la segunda reunión cumbre de los pueblos indígenas*, de Rigoberta Menchú, 6 págs.; el *Informe preliminar de relatoria*, 34 págs.; y el *Informe final*. Citaremos estos textos con la sigla: Oaxtepec.

[4] Para un desarrollo más amplio de este tema, remito a mi libro *La conquista, ¿con qué derecho?*. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1992; la edición latinoamericana salió con el título *La conquista permanente*. Managua-San José, Ediciones Nicarao-DEI; y México D. F., Centro de Estudios Antonio de Montesinos-Estudios Ecuménicos.

[5] Sobre este tema, he recogido las denuncias del movimiento continental indígena, negro y popular, en *Los excluidos...*, *op. cit.*, págs. 107-166.

adoctrinándonos en la paciencia, en la resignación, en la sumisión, en el conformismo; si los gobiernos de estos países no siguen entregando nuestras culturas a las manos asesinas de las sectas fundamentalistas, que como el Instituto Lingüístico de Verano y Nuevas Tribus, bajo el pretexto de investigaciones lingüísticas y de evangelización, ubican y saquean nuestros recursos naturales (págs. 298s).

A su vez, la comisión *Tierras, territorios y recursos naturales*, insiste:

Rechazamos el plan de la iglesia del Cimben, porque esta institución está al servicio de políticas de gobiernos títeres, que negocian con el derecho de la autonomía y por haber deteriorado los recursos naturales de las Amazonias, porque tienen una deuda humana con el genocidio, el etnocidio y el arrasamiento a los pueblos indígenas. Deuda cultural, porque pisotearon nuestros valores culturales y nuestras formas de vida. Por lo tanto reclamamos a estas instituciones al servicio de intereses imperialistas, la reparación de todos estos hechos (pág. 297).

Y el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas sostiene:

Durante estos 500 años, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría milenaria de las Nacionalidades de Abya Yala (América)... La religión es el arma con la que nos humillaron y dominaron nuestros pueblos, usurparon nuestras riquezas, dejando en un segundo plano nuestra religión y prácticas espirituales (Quito, pág. 245).

En la misma línea se expresa el II Encuentro Continental de la Campaña:

Con los invasores llegó la Iglesia, la cual se convirtió en un pilar fundamental, para el sometimiento de nuestros pueblos originarios. El sistema opresor con su ideología y su práctica destructora nos arrebató nuestra tierra, pero no pudo arrebatarnos nuestra mente y nuestro espíritu (Quetzaltenango, pág. 52).

El sometimiento cultural se realizó entonces a través de la "evangelización impuesta" (pág. 8). Así que la *Declaración de Xelajú* habla de

...lo realizado por la invasión europea y norteamericana durante estos 499 años de colonialismo, neocolonialismo y evangelización (pág. 20).

Entre las consecuencias de la dominación cultural se señala "la extinción de las religiones indígenas y creencias populares" (pág. 44).

La *Declaración de Managua* recuerda

...que fuimos obligados a traslocar a nuestros dioses; a ocultarlos en los cultos clandestinos; a modificar nuestras creencias filosóficas (Managua, pág. 40).

Consecuencia lógica de estas denuncias es la proclamación de la deuda histórica de los Estados y las iglesias:

Exigimos a los gobiernos e iglesias la desocupación de nuestros territorios como un acto de reparación a los 500 años de genocidio y etnocidio, y asimismo exigimos la repatriación de nuestra riqueza cultural, saqueada y profanada por los europeos (Bogotá, pág. 267).

4. Negación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la actualidad

Se podría pensar que estas denuncias se refieren únicamente al pasado, cuando la evangelización estaba vinculada de manera evidente a la violencia política y militar de los colonizadores. Sin embargo las denuncias se refieren también con mucho vigor a la actualidad. Porque el genocidio cultural y religioso continúa:

Nuestros derechos continúan siendo violados cotidianamente... Al destruir el liderazgo de nuestro movimiento, al practicar la esterilización forzada, quitándonos nuestros hijos y al negarnos nuestras prácticas educacionales y religiosas, los Estados Nacionales están matando a nuestros pueblos... Nosotros compartimos una historia de asimilación forzada a las religiones extranjeras, que niegan la existencia de una espiritualidad natural (Bogotá, pág. 274).

Se entiende, en este contexto, por qué la "nueva evangelización" se encuentra citada (con la educación, los medios de comunicación, las estructuras militares y jurídicas) entre los medios de que se valen los sectores hegemónicos para "perpetuar desde dentro el orden injusto sobre nuestros pueblos" (Quetzaltenango, pág. 36); y por qué la Campaña denuncia al mismo tiempo "la imposición de la cultura, religión y civilización occidental a nuestros pueblos" (pág. 44); o, en otras palabras, "la pérdida de la soberanía, de los valores religiosos, de la cultura" (pág. 33).

Por consiguiente, en el desarrollo de la campaña 500 años la iglesia católica ha representado uno de los principales obstáculos, porque

...muchas ONGs [organizaciones no gubernamentales] se cuidan de dar su apoyo para no entrar en choque con la Iglesia Católica, comprometida, como es lógico, con la celebración oficial, en la que juega un papel importante la evangelización impuesta (pág. 6).

En el III Encuentro Continental, los sectores populares concentran su denuncia sobre la "manipulación religiosa":

En las tres últimas décadas se ha puesto de moda una práctica muy efectiva para lograr sus objetivos de dominación y consiste en la manipulación religiosa de nuestros pueblos. El proyecto socio-político y económico de muchos movimientos religiosos provenientes de Estados Unidos es atentar contra la idiosincrasia, la unidad y la movilización solidaria de nuestros pueblos. Por ello nos manifestamos al respecto:

Rechazar enérgicamente la invasión de sectores religiosos fundamentalistas, ultraconservadores y reaccionarios, proveniente de Estados Unidos, ya que impiden la construcción de una convivencia social alternativa al sistema capitalista de dominación...
Interpelar fuertemente a los dirigentes de la iglesia católica, para que renuncien a sus mecanismos que violentan a nuestros pueblos originarios y exigirles un acompañamiento profético solidario con todas las organizaciones indígenas, negras y populares (Managua, pág. 32).

La ideología religiosa interviene cada vez más, en el sistema de dominación, por medio de las sectas. La *Declaración de Bogotá* denuncia entre los instrumentos del imperialismo para prolongar el genocidio y saqueo practicado por los invasores,

...la intromisión de sectas religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que avasallan nuestros valores y creencias (Bogotá, pág. 285).

Los delegados deciden entonces

...expulsar al Instituto Lingüístico de Verano, por ser un agenciador de una cultura imperialista, que va avasallando nuestras formas culturales originarias (pág. 297).

Estas mismas preocupaciones aparecen en el Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios, que declara:

Exigimos el retiro del Instituto Lingüístico de Verano y de otros organismos que enarbolan patrones culturales ajenos a las comunidades. Asimismo, los bienes muebles e inmuebles que usufructúan estos grupos, deberán ser entregados para el servicio y beneficio de las comunidades (Quito, pág. 248).

Respecto a las sectas religiosas, como el Instituto Lingüístico de Verano, Nuevas Tribus, Alas del Socorro y otras, que se encuentran operando dentro de nuestros territorios indios, declaramos que no existe voluntad política por parte de los gobiernos respecto a la expulsión, para así recuperar la soberanía, autogestión y autodeterminación, a través de la concientización de las comunidades indígenas atrapadas, y la prohibición radical de entrada en nuestras tierras (págs. 267s).

El tema vuelve con insistencia en el II Encuentro Continental de la Campaña:

La libre determinación ideológica y política de las nacionalidades indígenas en el continente ha sido invadida y obstaculizada por la presencia y proliferación de sectas religiosas ajenas e impuestas, lo cual fomenta división y enfrentamiento, aun en el interior de las propias comunidades, lo cual conlleva además la rápida extinción de las religiones indígenas y creencias populares (Quetzaltenango, pág. 44).

Rechazamos la proliferación de sectas fundamentalistas, ya que son un instrumento de dominación ideológica, que promueve la división y la desmovilización de los sectores populares (pág. 46).

La intervención de las distintas sectas religiosas apoyadas por los gobiernos entreguistas, que desorganizan las comunidades indígenas y populares, desautorizan las practicas tradicionales. Por ejemplo en los Estados Unidos y Canadá, la juventud presenta índices altos de suicidio, causados por la enajenación de su práctica espiritual, integralmente relacionada con la protección de la Madre Tierra (pág. 60).

Para el movimiento indígena, entonces, el impacto negativo de las sectas consiste esencialmente en que impiden la autodeterminación cultural y política, favorecen la dependencia, provocan el abandono de las religiones y prácticas tradicionales, desmovilizan y dividen al pueblo.

Sin embargo, con anterioridad a estos encuentros, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, en el quinto período de sesiones celebrado en Ginebra entre el 3 y el 7 de agosto de 1987, había presentado la siguiente propuesta:

Los representantes de las naciones indígenas del mundo, presentes en la V sesión del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, ante la aproximación de cinco siglos del inicio de la invasión europea sobre nuestro continente "americano"...

Considerando que los gobiernos y Estados americanos y europeos junto con la Iglesia católica organizan la celebración y festejos multimillonaria de este acontecimiento denominado como "el quinto Centenario del descubrimiento y evangelización de América"...

[Demandamos] que el Estado del Vaticano y las iglesias organizadas y también las iglesias protestantes; Instituto Lingüístico de Verano, reconozcan su complicidad en la destrucción de las Naciones Indígenas del mundo y respeten la idiosincrasia religiosa de cada nación indígena [6].

Estas denuncias ponen de manifiesto que para muchos indígenas concientizados la modernización que se ha verificado en los métodos de evangelización de las iglesias no le quita el carácter de violencia: ya no física y militar, pero sí política, cultural y moral. Lo que ellos cuestionan no son sólo los métodos de evangelización, sino el mismo principio que inspira la pastoral misionera de las iglesias al proponerse como objetivo la cristianización de un pueblo que tiene sus propias creencias y tradiciones religiosas. Esto explica también la consecuencia que algunos sacan al respecto en su proceso de liberación, planteando la exigencia de desevangelizarse.

5. Derecho de autodeterminación religiosa y desevangelización [7]

El problema fue planteado, por ejemplo, en el encuentro continental de la Asamblea del Pueblo de Dios, celebrada

[6] Citado en Jesús Contreras (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid, TALASA Ediciones, 1992, págs 19-21.
[7] Ver sobre este tema *Los excluidos..., op. cit.*, págs. 231-248.

en Quito en septiembre de 1992, por algunas intervenciones polémicas de hermanos indígenas.

> Por favor —exclamó uno de ellos evocando el llamado del Congreso Mundial de los Pueblos Indios—, *¡no más evangelización*!

Otro compañero observó:

> ...los católicos pretenden evangelizar las culturas, los protestantes propugnan un sincretismo cultural. Pero todos siguen tratando de evangelizar. Ahora las naciones originarias queremos desevangelizarnos. ¿Cómo reaccionarían los cristianos, si nosotros nos organizáramos para convertirlos a nuestras religiones?

Por cierto, lo que los indígenas rechazan no es la buena noticia del Dios Liberador de los pobres, sino la transformación de este anuncio en un intento de conversión y cristianización; su transformación en una presión moral y material para que el indígena abandone su religión, sus tradiciones, su cultura. Lo que los indígenas rechazan no es la buena noticia del Dios Liberador, sino la pretensión del cristianismo de ser el único vocero del Dios liberador en el mundo.

Para entender el sentido de consignas como "parar la evangelización" o "desevangelizarse" hay que preguntarse, y sobre todo preguntarles a los indígenas, lo que significa para ellos la evangelización con la que quieren acabar.

A lo largo del encuentro ellos dieron respuestas que retoman las denuncias evocadas anteriormente:

> La evangelización ha sido para nosotros, se nos ha dicho, a lo largo de estos 500 años, el respaldo de las iglesias a los conquistadores y colonizadores, que han ocupado nuestras tierras, aplastado a nuestros pueblos, contaminado nuestro ambiente de vida, destruido nuestras culturas y nuestras religiones. El cristianismo es para nosotros la ideología de los conquistadores y colonizadores, la que ha justificado el genocidio. Con el pretexto de la evangelización, muchas de nuestras tierras han sido ocupadas por las "misiones" cristianas, católicas o protestantes, y lo siguen siendo.

Después de estas descripciones no sorprende que los indígenas exijan que se pare la evangelización, que pretendan desevangelizarse, que la desevangelización sea percibida por ellos como un derecho y un deber. Sus exigencias se hacen aún más claras a la luz del testimonio de algunos indígenas, quienes después de haber sido católicos o protestantes, han rescatado su religión originaria: para ellos, pues, la desevangelización es parte esencial de un proceso de liberación y de rescate de su propia identidad.

Desevangelizarse significa entonces, para estos indígenas:

1º Exigir que se pare toda acción y presión orientada a convertir al cristianismo o a cristianizar a las nacionalidades indígenas, inclusive cuando los que la realizan son indígenas cristianos, sacerdotes o pastores. Se cuestionan pues fuertemente los métodos autoritarios de educación con que ellos han sido aculturados y desarraigados de sus pueblos.

2º Reconocer y denunciar la complicidad objetiva de las iglesias con la colonización, y por tanto con la destrucción física, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos indios; sin que esto signifique cuestionar la buena fe y la entrega de muchos misioneros ni olvidar la defensa beligerante de los indígenas de parte de algunos de ellos, en el pasado y en el presente (se citó a Bartolomé de Las Casas, Monseñor Romero, Monseñor Proaño, etc.).

3º Denunciar la evangelización como instrumento ideológico de la dominación y los proyectos de "nueva evangelización" impulsados por el Vaticano como instrumentos de la dominación occidental, estrechamente vinculados con el neoliberalismo.

4º Denunciar la evangelización practicada por muchas iglesias evangélicas como instrumento de la penetración y dominación ideológica de los Estados Unidos en América Latina, y en particular entre las nacionalidades indias.

5º Cuestionar la educación brindada a los indígenas en las escuelas cristianas, particularmente en los seminarios y en los orfelinatos, que los desarraiga de sus pueblos, sus culturas, sus religiones, para integrarlos al Occidente cristiano. La educación cristiana se convierte así en un secuestro de personas.

6. Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de las religiones y la espiritualidad indígenas [8]

¿Qué significa entonces positivamente para los pueblos indígenas afirmar y ejercer su derecho de autodeterminación religiosa? Significa en primer lugar luchar por el rescate de su religión y espiritualidad: creencias, ritos, ceremonias, códices, libros sagrados, lugares, monumentos, plantas sagradas, etc.

> Queremos afirmar nuestra espiritualidad; aceptamos a quienes quieren compartir nuestras formas de vida, puesto que ésta es la auténtica alternativa para nuestros pueblos indios; pero seguiremos luchando para alcanzar la completa realización y recuperación de nuestra espiritualidad.

> Las Iglesias deben respetar nuestras religiones como respetamos a las suyas. Tenemos el derecho de practicar nuestras creencias, de tener nuestros lugares sagrados.

> Debemos tener el derecho a las creencias religiosas de acuerdo a nuestras creencias indígenas. Hay que proteger nuestros lugares sagrados, los lugares donde descansan nuestros antepasados (Quito, pág. 255).

> Que la espiritualidad, lenguas, tradiciones, sabiduría y costumbres indígenas sean incluidas dentro de la educación (pág. 248).

[8] *Ibid.*, págs. 148s.

Que todas las personas indígenas tengan libre participación en sus ceremonias, sitios sagrados y derecho al uso de plantas sagradas (pág. 247).

Exigimos a los gobiernos nacionales y organismos internacionales que se respete el uso de la hoja de coca y otras plantas sagradas, como el peyote, elementos esenciales de la cultura, medicina y espiritualidad de los pueblos indios. Se debe clarificar que la coca es totalmente distinta a la cocaína, que es producto de la decadencia y corrupción de la sociedad occidental. La guerra contra el narcotráfico no debe usarse como pretexto para reprimir a los pueblos indios (249).

Todas las instituciones que tengan objetos, códices sagrados y restos de valores ancestrales de los Indios Americanos deben devolverlos a nuestras nacionalidades indígenas, líderes espirituales y organizaciones indígenas (pág. 246).

Parte fundamental del rescate de la espiritualidad es para los indígenas la reapropiación de la tierra:

Nuestra soberanía también se sustenta en la relación espiritual con la madre tierra a la que reconocemos como lugar de Encuentro con el Creador Supremo y fuente de vida. De ahí que estamos dispuestos a seguir luchando hasta las últimas consecuencias, incluso hasta dar nuestra vida porque sentimos que nuestra madre tierra vale más que nuestra vida. En este sentido también se da la negación de nuestra milenaria memoria histórica y la imposibilidad de recuperar nuestros monumentos sagrados, testimonios vivos de nuestra ancestral historia (pág. 264).

7. Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de la cosmovisión indígena [9]

El objeto fundamental del derecho de autodeterminación religiosa es el rescate y la afirmación de la cosmovisión indígena, considerada el eje de una cultura alternativa a la occidental. Pero, ¿cuál es el contenido concreto de esta "cosmovisión"?, ¿cuáles son los valores que ella pretende rescatar hoy? Encontramos en los documentos de la *Campaña 500 años* una respuesta negativa y una positiva a esta pregunta, respuestas que se alumbran mutuamente. La negativa es la contraposición a la ideología colonialista occidental:

El ser indio... significa manejar una visión del mundo que choca con la práctica de la visión colonialista (Quetzaltenango, pág. 38).

El contenido positivo de la cosmovisión se encuentra sintetizado en algunos documentos. Por ejemplo, la *Declaración de Quito* tiene unos párrafos intitulados "Nuestra visión cósmica":

Nuestra concepción de territorio se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y de la naturaleza así como la interrelación de éstos. Las formas organizativas, políticas, económicas, de producción, en fin todos estos elementos que conforman nuestras culturas, están enraizados y orientados por lo comunitario; por ello creemos que la tenencia de la tierra debe ser colectiva; por ello la cultivamos en comunidad y entre ésta distribuiremos sus frutos; por ello sí creemos en la solidaridad y por ello nuestros hijos son de la comunidad.
Es este valor de lo comunitario desde el cual entendemos el sentido de lo humano y la posibilidad de todos y cada uno de lograr una vida armónica. Asimismo, este convivir fraterno lo es también con los seres, es decir con la naturaleza.
No nos sentimos dueños de ella; es nuestra madre, no es una mercancía, es parte integral de nuestra vida. Es nuestro pasado, presente y futuro. Creemos que este sentido de lo humano y del entorno no es solamente válido para nuestras comunidades o para los pueblos indoamericanos.
Creemos que esta forma de vida es una opción, una alternativa, una luz para los pueblos del mundo oprimidos por un sistema sustentado en el dominio entre hombres, entre los pueblos, en el dominio de la naturaleza; un sistema donde prima lo individual, donde los derechos de los pueblos son declaraciones incoherentes con la práctica y donde definitivamente se niegan sus derechos a existir, a tener culturas propias, a la autonomía y a la autodeterminación (Quito, págs. 259s).

Otra síntesis de la cosmovisión indígena la brinda la *Memoria del II Encuentro Continental*, bajo el título de "Ceremonias". Para aclarar el sentido de las ceremonias religiosas celebradas a lo largo del encuentro y su ubicación en la Campaña, se presenta una síntesis de la "cosmovisión" que las inspira:

Por siglos los habitantes de los pueblos originarios que conforman Abya Yala, hemos vivido de acuerdo con todo el sentimiento y creencias que están englobadas en la Cosmovisión, sabiendo que somos parte de un todo en el que todos los elementos que nos rodean son importantes, el Padre Sol, la Abuela Luna, la Madre Tierra, y todos los que la habitamos.
El equilibrio en todas las Cosas fue lo que hizo avanzar a nuestros antepasados en la construcción de unas sociedades acorde con lo que los rodeaba, para que nadie ni nada quedara en el olvido.
Es dentro de este espíritu que nuestros abuelos han vivido y resistido dentro de estos 500 años, no olvidando, preservando y transmitiéndonos esta sabiduría que enriquece nuestra vida y nos hace sentir un todo con todos.
Es por este sentir de la Cosmovisión que nosotras viudas, los huérfanos, los presos, los oprimidos, los torturados, los desaparecidos, los que sufren hambre y persecución, estamos resistiendo y encontrando consuelo y apoyo (Quetzaltenango, pág.102).

Estos textos nos permiten identificar las principales características de la cosmovisión indígena, que pueden orientar la elaboración de una alternativa a la civilización occidental.

1) El fundamento en la vida y la convivencia humana es una visión espiritual y religiosa del mundo, alternativa a

[9] *Ibid.*, págs. 149-155.

una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Por ende, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y la convivencia social (por ejemplo, en los encuentros de la Campaña), la de exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios. De aquí el papel fundamental que juega, en la definición de la identidad indígena, el derecho de autodeterminación religiosa.

2) Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos y, además, en las tradiciones orales. Por consiguiente forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad o la autodeterminación solidaria se afirma en primer lugar a este nivel.

3) La cosmovisión indígena no se contrapone al cristianismo como tal, sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la Cristiandad y de la Conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental que el movimiento indígena rechaza. En cambio, un cristianismo que se ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete en el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.

4) La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de la unidad en la diversidad entre todos los seres: Dios, Naturaleza, seres humanos, y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades. Una se refiere a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-Naturaleza. Por un lado, la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos lo seres de la Naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al ser humano, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio.

5) A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone la *centralidad de lo no unitario*. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. Este principio orienta las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad. La solidaridad comunitaria se extiende a todos los seres de la Naturaleza y orienta la visión indígena de la relación entre los pueblos.

6) La convivencia comunitaria se inspira en los *valores de solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder.*

> Nos proponemos levantar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión, discriminación y explotación que padecemos, sobre la base de las formas de organización comunitaria, que nos han legado nuestros antepasados (Quetzaltenango, pág. 7).

> Y es que un reencuentro con nosotros mismos, con nuestras raíces preñadas de sentido comunitario y solidario de esperanza y de vida, no puede sino constituir una respuesta desde la historia a los desafíos del presente (pág. 8).

> Continuar el fortalecimiento de nuestras Organizaciones y Comités Nacionales, tomando como base los principios, valores morales y experiencias de autogobierno de las comunidades (pág. 29).

> Esta democracia debería recoger, no solamente las formas comunales de autogobierno, sino los valores como la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, la transparencia del Poder entre otros (pág. 35).

7. La relación entre los pueblos tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación, respeto a la diversidad. Sólo bajo estas condiciones se puede hablar de un "encuentro de culturas".

8. El derecho de autodeterminación solidaria conlleva, para cada individuo y cada pueblo, el derecho a la diversidad o a la propia identidad. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental que pretende imponer un modelo único, afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogenización, bajo las leyes del mercado; y en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación.

9. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy día en la dinámica del movimiento indígena, negro y popular: en un clima de respeto mutuo, la diversidad deja de ser un obstáculo a la articulación y la unidad y se convierte en un enriquecimiento político y cultural para todos.

10. Entre los hombres y la Naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía:

> La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos... La tierra es la casa de la humanidad... (pág. 48).

A su vez, la experiencia, la cultura y la movilización indígenas pueden representar, para los movimientos ecológicos, un aporte esencial.

> El desarrollo de los pueblos indígenas, sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo (pág. 47).

En la *Declaración de Xelajú*, se habla de trabajos inspirados por "la fraternidad y el respeto" (pág. 20).

11. Entre respeto de la tradición y apertura a la modernidad se tiende a establecer un nuevo tipo de relación que rebase la contradicción entre ellas y realice una síntesis y

fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación, civilización y modernización que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes.

> No estaríamos en contra de un encuentro histórico entre culturas, con un sentido de respeto mutuo e igualdad, pero sí estamos en contra de la imposición de una cultura sobre la otra, al amparo del poder económico, político y militar. Creemos en un mundo diverso de paz y cooperación, en donde exista armonía entre los hombres, los pueblos y la naturaleza (pág. 7).

Los distintos aspectos de la cosmovisión indígena en su contraposición a la ideología colonialista neoliberal remiten en último término al derecho-deber de autodeterminación solidaria. Es decir, a un derecho de autodeterminación que no es propio de los pueblos "superiores" sino común a todos los pueblos del mundo: que excluye por tanto la dominación de un pueblo sobre cualquier otro y, al contrario, impone un ejercicio de la autodeterminación orientado a crear relaciones de solidaridad entre todos los seres: entre Dios y el universo; entre los miembros de cada comunidad y pueblo; entre hombres y mujeres; entre todos los pueblos del mundo; entre la humanidad presente y la futura; entre los hombres y la Naturaleza.

Entonces, el clamor de los indígenas no es sólo un grito de alerta; es también un mensaje, antiguo y novedoso, dirigido a la humanidad con un proyecto de vida y civilización y una estrategia para realizarlo. Eje del proyecto y la estrategia es justamente el ejercicio de la autodeterminación solidaria, a nivel político y jurídico, a nivel económico y ecológico, a nivel cultural y religioso.

Esta cosmovisión mira al mundo y a la historia desde el punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujeto histórico. Esto representa una perspectiva unitaria entre pueblos tan diferentes: por eso ha sido a lo largo de los 500 años, y sigue siendo para todos ellos, fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

8. Derecho de autodeterminación religiosa y cristianismo liberador [10]

El cuestionamiento indígena de la evangelización provoca evidentemente un rechazo rotundo de parte de las iglesias, que no están dispuestas a poner en duda la centralidad del cristianismo y su vocación hegemónica en la historia de la salvación. Ellas perciben una confirmación de esta vocación en el clamor del apóstol Pablo: "Predicar el evangelio es un deber que me incumbe. Y hay de mí si no predicara el evangelio" (I Cor. 9, 16).

[10] *Ibid.*, págs. 246-248.

Esta visión del cristianismo ha impulsado a la Iglesia Católica a celebrar con gran solemnidad el V Centenario de la "evangelización fundante", exaltándola como un acontecimiento extremadamente positivo y condenando las críticas de quienes la evalúan desde el punto de vista de los pueblos indígenas.

Sin embargo, el cuestionamiento indígena de la evangelización resulta inquietante también para los cristianos, agentes pastorales, teólogos, etc., comprometidos en una perspectiva liberadora, desde la opción por los pobres como sujetos. Muchos de ellos pues, particularmente en el contexto del V Centenario, han desarrollado una crítica severa de la evangelización conquistadora y colonizadora, católica y protestante; y algunos han denunciado la continuidad entre los proyectos vaticanos de "nueva evangelización" y los proyectos de los conquistadores. Al mismo tiempo, ellos están buscando, desde su opción evangélica por los pobres, una alternativa liberadora a este proyecto [11].

Ahora bien, en su crítica de la evangelización colonizadora y restauradora, la Teología de la Liberación hace suyas muchas de las reivindicaciones indígenas. No obstante, ella no ha hablado (hasta la fecha) de desevangelización sino de evangelización liberadora.

El cuestionamiento indígena nos hace tomar conciencia de algunos límites de un debate tan rico y fecundo. El límite principal es que se ha tratado hasta ahora de un debate interno, entre cristianos de distintas corrientes, y a menudo únicamente entre católicos, no de un debate ecuménico ni mucho menos macroecuménico. La opción por los pobres que inspira la corriente liberadora se concreta con frecuencia como una opción por los cristianos pobres, de quienes se pretende promover el protagonismo en la iglesia, la lectura bíblica, la evangelización, etc.

De repente, los indígenas nos imponen la necesidad de replantear el problema a partir de un diálogo con ellos; en otras palabras, nos inspiran una profundización de nuestra opción por los oprimidos en la línea de una opción por los pueblos indígenas como protagonistas y sujetos históricos.

Esta opción les exige a las iglesias, en primer lugar, una profunda autocrítica de su práctica evangelizadora y de sus presupuestos teológicos. Más exactamente:

1º Que las iglesias reconozcan su deuda histórica hacia los pueblos indígenas por el daño inconmensurable que les han infligido, justificando las empresas de Conquista, Colonización y Exterminio; participando directamente en la usurpación de sus tierras y recursos naturales; empeñándose de modo sistemático en la descalificación, marginación y destrucción de sus culturas y religiones y en la colonización cultural, espiritual y religiosa.

[11] Quizás la expresión más rica e innovadora de esta búsqueda de alternativas sea el proyecto de nueva evangelización impulsado por la CLAR (Coordinadora latinoamericana de religiosos y religiosas): con su valoración del protagonismo del pueblo en la lectura de la Biblia, la elaboración teológica, la educación, la vida religiosa inserta, la iglesia, la evangelización, etc. El cuestionamiento de la evangelización y de la iglesia implicado en este proyecto le pareció intolerable al Vaticano, que condenó el proyecto y desautorizó a la CLAR. Sobre el sentido de este proyecto y del conflicto que desató, remito a mi análisis *El templo condena el Evangelio. El conflicto sobre teología de la liberación entre el Vaticano y la CLAR*. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1994; Nicarao, Managua, 1994.

2º Que las iglesias reconozcan, en espíritu de desagravio, la urgencia de *desevangelizar lo mal evangelizado*. Pero que al definir hasta donde llega "lo mal evangelizado", asuman como criterio la opción por los pueblos indígenas como sujetos históricos. Evaluado con este criterio, es mal evangelizado todo lo que viola el derecho de los indígenas a su tierra, su cultura, su religión, su educación, su identidad. Desarrollando este esfuerzo de discernimiento, las iglesias no deben olvidar que para los indígenas lo "mal evangelizado" no es la excepción, sino la regla.

3º Que las iglesias replanteen en este espíritu sus métodos de educación en las escuelas, seminarios y orfelinatos, procurando que la educación de los indígenas sea un rescate de su identidad; y que tenga como protagonistas a los mismos indígenas.

4º Que las iglesias tomen la iniciativa de devolverles a los indígenas las tierras que mantienen ocupadas. Difícilmente serán eficaces los sermones sobre el derecho de los indígenas a la tierra si las iglesias no dan al respecto un ejemplo de coherencia, cumpliendo un gesto profético.

5º Que las iglesias respalden con todos sus medios el proceso puesto en marcha por los pueblos indígenas de rescate de su cultura y religión, promoviendo el estudio de las religiones originarias, valorando sus riquezas y principalmente su potencial liberador, estimulando a los mismos indígenas a redescubrir los valores de sus culturas y religiones, con todo el cuestionamiento que esto supone de la evangelización en sus formas concretas.

6º Rescatar las religiones originarias no significa exaltarlas incondicionalmente. Es de suponer que toda religión histórica tiene sus valores y sus límites, sus factores liberadores y opresores. La crítica y autocrítica profética incesante es esencial para la vitalidad de toda religión, impidiendo que se convierta en instrumento de opresión y alienación.

Sin embargo, esta critica no puede legítimamente asumir el cristianismo como criterio universal de verdad, sino que cada religión debe buscar este criterio, testimoniarlo y ofrecerlo a la luz de su propio proyecto fundador. La crítica de las religiones originarias debe ser obra sobre todo de sus propios miembros y no de los cristianos. La falsa crítica y destrucción efectiva de las religiones de los pueblos indígenas realizada por los conquistadores y evangelizadores, es uno de sus crímenes más graves que hoy debemos reconocer con lealtad. Los cristianos sólo pueden estimular este proceso autocrítico en las otras religiones ejerciendo valerosa y abiertamente su propia autocrítica, inspirados por el ejemplo de los profetas y de Jesús, en sus conflictos con el templo

7º Que las iglesias, con los medios y la red de relaciones de que disponen a nivel local, nacional e internacional, respalden material y moralmente todas las iniciativas que promueven el protagonismo, la unidad y la autonomía de los pueblos indios.

8º Que las iglesias, inclusive las que proponen un cristianismo liberador, abandonen la pretensión de ser el único canal a través del cual el Dios liberador se revela al mundo; y de que el evangelio de Jesús es la única noticia de liberación para los pobres. Por lo tanto, en su compromiso con los indígenas no se propongan ni su bautizo ni su cristianización. Esto supone un profundo replanteamiento de la "pastoral indígena".

8º Que en el diálogo con los indígenas, los cristianos, y en especial los agentes pastorales, recuerden que la palabra "evangelización" no tiene para nosotros y para ellos el mismo sentido ni la misma carga afectiva. No tenemos por consiguiente el derecho de seguir imponiéndoles nuestro lenguaje. Entonces, para caracterizar nuestro compromiso liberador al lado de ellos, sería oportuno evitar la palabra "evangelización", cargada de tantas ambigüedades por la historia.

Un compromiso cristiano al lado de los indígenas así orientado, será un aporte a la afirmación de su protagonismo, de su autonomía y de su unidad; y será al mismo tiempo un signo esperanzador del Dios liberador de todos los seres humanos y de todos los pueblos.

9. Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y del valor teológico de las religiones no cristianas

En las últimas décadas se ha manifestado en las iglesias, junto con el reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa, una nueva actitud ante las culturas y religiones originarias. Por lo que se refiere a la Iglesia Católica, el mismo Concilio Vaticano II, que reconoce (aunque sea tardíamente) el derecho de libertad religiosa, valora por el otro las religiones no cristianas como "semillas del Verbo" y caminos auténticos de salvación.

Ahora bien, esta coincidencia no es casual. Por cierto, a primera vista, proclamar el derecho de autodeterminación religiosa no significa de por sí atribuirles a las otras religiones valor teológico. La libertad conlleva pues el derecho de equivocarse, e incluso de perderse.

No obstante, una reflexión más profunda nos lleva a integrar y corregir esta perspectiva. Reconocer el derecho de autodeterminación religiosa significa atribuirle a cada persona o pueblo la capacidad de ejercerlo. Significa entonces, desde el punto de vista teológico, afirmar que cada persona o pueblo, desarrollando libre y honradamente su búsqueda, puede llegar a descubrir de manera auténtica a Dios y encontrar el camino de la salvación.

Significa además que Dios no quiere manifestarse con métodos violentos y coercitivos, sino a través de una relación consciente y libre, realizada en el marco de cada cultura y cada historia.

Es perfectamente coherente entonces la teología de la cristiandad que, al considerar el cristianismo como la única religión verdadera y salvífica, niega el derecho a la libertad religiosa. Pero, la misma coherencia le impone hoy a las iglesias que proclaman el derecho de libertad religiosa, reconocerle también a Dios el derecho de manifestarse a la humanidad por infinitos caminos, distintos y convergentes.

10. Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y evangelización inculturada

En el nuevo clima, marcado por el rescate de las culturas y religiones originarias, algunas iglesias cuestionan sus métodos tradicionales de evangelización, que han vinculado el mensaje de Jesús a categorías propias de la cultura occidental. Como alternativa a esos métodos proponen hoy la inculturación del evangelio o evangelización inculturada. Ella implica, primero, un esfuerzo de discernimiento entre la substancia del mensaje evangélico y las categorías occidentales en que se le ha presentado tradicionalmente. Exige, en segundo lugar, una profunda asimilación de las culturas indígenas por parte del evangelizador (que se realiza con más facilidad si el mismo es indígena). Exige, en tercer lugar, una reinterpretación del mensaje evangélico en las nuevas categorías culturales.

En sus formulaciones más avanzadas, la inculturación incluye asimismo un explícito reconocimiento de las religiones originarias como componentes fundamentales de las culturas indígenas. Ellas pues son valoradas como "semillas del Verbo". Luego, la evangelización inculturada no se contrapone ya a las religiones originarias, sino que las asume como punto de partida que pretende desarrollar y enriquecer.

Ahora bien, designar las religiones originarias como "semillas del Verbo" significa no sólo valorarlas sino también descalificarlas, al afirmar su inferioridad con respecto al cristianismo que, según esta imagen, sería el árbol. Entonces, si en otras épocas era el carácter erróneo y diabólico de las otras religiones el que planteaba la necesidad de evangelizar a todos los pueblos, ahora la plantea la inferioridad de las otras religiones.

Sin embargo, el reconocimiento que las religiones *no* cristianas le están exigiendo hoy al cristianismo, y a todas las otras religiones, tiene como objeto algo más que el derecho de existir y de ser respetadas en su autonomía: ellas reivindican el derecho de ser consideradas como uno de los *infinitos* caminos por los cuales Dios se ha revelado y se revela auténticamente al mundo, sin que exista entre ellos ninguna relación de inferioridad o superioridad. Esto supone que todas las religiones se consideren verdades parciales e inadecuadas de Dios, y ninguna se autoatribuya el carácter de verdad plena; que todas se consideren "semillas del Verbo" y ninguna pretenda ser el árbol. Porque el árbol es el Verbo.

11. Conclusión

El reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos indígenas significa un viraje en la historia de sus religiones, que ya pueden salir de la clandestinidad, rescatar sus creencias y sus prácticas, desarrollar su propia teología, establecer relaciones paritarias de diálogo y colaboración con otras religiones, en particular con el cristianismo.

No obstante, el derecho de autodeterminación religiosa no se refiere apenas a los pueblos indígenas, sino a todos los pueblos y a todas las religiones. En la medida en que este derecho vaya siendo reconocido universalmente en su sentido solidario, representará un viraje en la historia general de las religiones, acabando con la época de las guerras y competiciones entre ellas y abriendo una era de diálogo, colaboración y fecundación mutuas. Desatarán así un proceso en el cual ellas podrán ir descubriendo y construyendo su articulación fundamental en el proyecto de hermandad universal, vivida como encarnación y signo del Amor del Dios Liberador de todos los seres humanos. La nueva era se caracterizaría entonces por un "macroecumenismo" efectivo.

Por cierto, para involucrarse en este proceso, cada religión tendría que autocriticarse y renovarse en profundidad: muy en especial las que históricamente se han atribuido una vocación hegemónica, como el cristianismo. En la medida en que el cristianismo logre sacar todas las consecuencias del reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos, sin excepción, y abandone su pretensión hegemónica, se verificará un viraje también en su historia. La preocupación por la hegemonía del cristianismo cederá el paso a la preocupación por la hegemonía de Dios. ■

EL DESPLIEGUE DEL NEOLIBERALISMO Y SUS LECCIONES PARA LA IZQUIERDA *

Perry Anderson **

Comencemos con los orígenes de lo que se puede definir como neoliberalismo en tanto fenómeno distinto del mero liberalismo clásico del siglo pasado. El neoliberalismo nació después de la Segunda Guerra Mundial, en una región de Europa y de América del Norte donde imperaba el capitalismo. Fue una reacción teórica y política vehemente contra el Estado intervencionista y de bienestar. Su texto de origen es *Camino a la servidumbre*, de Friedrich Hayek, escrito ya en 1944. Se trata de un ataque apasionado contra cualquier imitación de los mecanismos del mercado por parte del Estado, denunciada como una amenaza letal a la libertad, no solamente económica, sino también política. El blanco inmediato de Hayek, en aquel momento, era el Partido Laborista inglés, en las vísperas de la elección general de 1945 en Inglaterra, que este partido finalmente ganaría. El mensaje de Hayek es drástico:

> A pesar de sus buenas intenciones, la social-democracia moderada inglesa conduce al mismo desastre que el nazismo alemán: a una servidumbre moderna.

Tres años después, en 1947, en cuanto las bases del Estado de bienestar en la Europa de postguerra efectivamente se constituían, no sólo en Inglaterra, sino también en otros países, Hayek convocó a quienes compartían su orientación ideológica a una reunión en la pequeña estación de Mont Pèlerin, en Suiza. Entre los célebres participantes estaban no solamente adversarios firmes del Estado de bienestar europeo, sino también enemigos férreos del *New Deal* estadounidense.

Entre la selecta asistencia se encontraban, entre otros, Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eukpen, Walter Lippman, Michael Polanyi y Salvador de Madariaga. Allí se fundó la Sociedad de Mont Pèlerin, una suerte de franco-masonería neoliberal, altamente dedicada y organizada, con reuniones internacionales cada dos años. Su propósito era combatir el keynesianismo y el solidarismo reinantes, y preparar las bases de otro tipo de capitalismo, duro y libre de reglas, para el futuro. Las condiciones para este trabajo no eran del todo favorables, una vez que el capitalismo avanzado estaba entrando en una larga fase de auge sin precedentes —su edad de oro—, presentando el crecimiento más rápido de su historia durante las décadas de los cincuenta y los sesenta. Por esta razón, no parecían muy verosímiles los avisos neoliberales de los peligros que representaba cualquier regulación del mercado por parte del Estado. La polémica contra la regulación social, entre tanto, tuvo una repercusión mayor. Hayek y sus compañeros argumentaban que el nuevo igualitarismo (muy relativo, bien entendido) de este período, promovido por el Estado de bienestar, destruía la libertad de los ciudadanos y la vitalidad de la competencia, de la cual dependía la prosperidad de todos. Desafiando el consenso oficial de la época, ellos argumentaban que la desigualdad era un valor positivo —en realidad imprescindible en sí mismo—, del que precisaban las sociedades occidentales. Este mensaje permaneció en teoría por más o menos veinte años.

Con la llegada de la gran crisis del modelo económico de postguerra, en 1973, cuando todo el mundo capitalista avanzado cayó en una larga y profunda recesión, combinando, por primera vez, bajas tasas de crecimiento con altas tasas de inflación, todo cambió. A partir de ahí las ideas neoliberales pasaron a ganar terreno. Las raíces de la crisis,

* Conferencia en la Facultad de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1995.

** Analista inglés, autor, entre otros estudios, de *Consideraciones sobre el marxismo occidental*.

afirmaban Hayek y sus compañeros, estaban localizadas en el poder excesivo y nefasto de los sindicatos y, de manera más general, del movimiento obrero, que había socavado las bases de la acumulación privada con sus presiones reivindicativas sobre los salarios y con su presión parasitaria para que el Estado aumentase cada vez más los gastos sociales.

Esos dos procesos destruirían los niveles necesarios de beneficio de las empresas y desencadenarían procesos inflacionarios que no podían dejar de terminar en una crisis generalizada de las economías de mercado. El remedio, entonces, era claro: mantener un Estado fuerte, sí, en su capacidad de romper el poder de los sindicatos y en el control del dinero, pero parco en todos los gastos sociales y en las intervenciones económicas. La estabilidad monetaria debería ser la meta suprema de cualquier gobierno. Para eso era necesaria una disciplina presupuestaria, con la contención del gasto social y la restauración de una tasa "natural" de desempleo, o sea, la creación de un ejército de reserva de trabajo para quebrar a los sindicatos. Además, eran imprescindibles reformas fiscales para incentivar a los agentes económicos. En otras palabras, esto significaba reducciones de impuestos sobre las ganancias más altas y sobre las rentas. De esta forma, una nueva y saludable desigualdad volvería a dinamizar las economías avanzadas, entonces afectadas por el estancamiento/inflación, resultado directo de los legados combinados de Keynes y Beveridge, o sea, la intervención anticíclica y la redistribución social, las cuales habían deformado tan desastrosamente el curso normal de la acumulación y el libre mercado. El crecimiento retornaría cuando la estabilidad monetaria y los incentivos esenciales hubiesen sido restituidos.

1. La ofensiva neoliberal en el poder

La hegemonía de este programa no se realizó de la noche a la mañana. Llevó más o menos una década, los años setenta, cuando la mayoría de los gobiernos de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) trataba de aplicar remedios keynesianos a las crisis económicas. Pero, al final de la década, en 1979, surgió la oportunidad. En Inglaterra fue elegido el gobierno Thatcher, el primer régimen de un país capitalista avanzado públicamente empeñado en poner en práctica un programa neoliberal. Un año después, en 1980, Reagan llegó a la presidencia de los Estados Unidos. En 1982, Kohl derrotó al régimen social-liberal de Helmut Schmidt en Alemania. En 1983, Dinamarca, Estado modelo del bienestar escandinavo, cayó bajo el control de una coalición clara de derecha, el gobierno de Schluter. En seguida, casi todos los países del norte de Europa Occidental, con excepción de Suecia y de Austria, también viraron a la derecha. A partir de ahí, la onda de derechización de esos años da un fundamento político para salir de la crisis económica del período. En 1979, la segunda guerra fría se agravó con la intervención soviética en Afganistán y la decisión estadounidense de incrementar una nueva generación de cohetes nucleares en Europa Occidental. El ideario del neoliberalismo había incluido siempre, como un componente central, el anticomunismo más intransigente de todas las corrientes capitalistas de postguerra. El nuevo combate contra el "Imperio del Mal" —la servidumbre humana más completa a los ojos de Hayek— inevitablemente fortaleció el poder de atracción del neoliberalismo político, consolidando el predominio de una nueva derecha en Europa y en América del Norte. Los años ochenta vieron el triunfo más o menos incontrastado de la ideología neoliberal en esta región del capitalismo avanzado.

Ahora bien, ¿qué hicieron, en la práctica, los gobiernos neoliberales del período? El modelo inglés fue, al mismo tiempo, el pionero y el más puro. Los gobiernos Thatcher contrajeron la emisión monetaria, elevaron las tasas de interés, bajaron drásticamente los impuestos sobre los ingresos altos, abolieron los controles sobre los flujos financieros, crearon niveles masivos de desempleo, aplastaron huelgas, impusieron una nueva legislación anti-sindical y cortaron los gastos sociales. Y finalmente —esa fue una medida sorprendentemente tardía—, se lanzaron a un amplio programa de privatización, comenzando con la vivienda pública y pasando en seguida a industrias básicas como el acero, la electricidad, el petróleo, el gas y el agua. Este paquete de medidas fue el más sistemático y ambicioso de todas las experiencias neoliberales en los países del capitalismo avanzado.

La variante estadounidense era bien distinta. En los Estados Unidos, donde casi no existía un Estado de bienestar del tipo europeo, la prioridad neoliberal era más la competencia militar con la Unión Soviética, concebida como una estrategia para quebrar la economía soviética y, por esa vía, derrumbar el régimen comunista en Rusia. Se debe resaltar que, en la política interna, Reagan también redujo los impuestos en favor de los ricos, elevó las tasas de interés y aplastó la única huelga seria de su gestión. Pero, decididamente, no respetó la disciplina presupuestaria; al contrario, se lanzó en una carrera armamentista sin precedentes, comprometiendo gastos militares enormes que crearon un déficit público mucho mayor que cualquier otro presidente de la historia estadounidense. Pero ese recurso a un keynesianismo militar disfrazado, decisivo para una recuperación de las economías capitalistas de Europa Occidental y de América del Norte, no fue imitado. Sólo Estados Unidos, a causa de su peso en la economía mundial, podía darse el lujo de un déficit masivo en la balanza de pagos que resultó de tal política.

En el continente europeo, los gobiernos de derecha de este período, a menudo de perfil católico, practicaron en general un neoliberalismo más cauteloso y matizado que las potencias anglosajonas, manteniendo el énfasis en la disciplina monetaria y en las reformas fiscales, más que en los cortes drásticos de los gastos sociales o en enfrentamientos deliberados con los sindicatos. Con todo, la distancia entre estas políticas y la de la socialdemocracia de los anteriores gobiernos era grande. Y mientras la mayoría de los países del norte de Europa elegía gobiernos de derecha empeñados en distintas versiones del neoliberalismo, en el sur del continente —territorio de De Gaulle, Franco, Salazar, Fanfani, Papadopoulus, etc.—, previamente una región

mucho más conservadora políticamente, llegaban al poder, por primera vez, gobiernos de izquierda, llamados eurosocialistas: Mitterrand en Francia, González en España, Soares en Portugal, Craxi en Italia, Papandreu en Grecia. Todos se presentaban como una alternativa progresista, basada en movimientos obreros o populares, contrastando con la línea reaccionaria de los gobiernos de Reagan. No hay duda, en efecto, de que por lo menos Mitterrand y Papandreu, en Francia y en Grecia, se esforzaron genuinamente en realizar una política de deflación y redistribución, de pleno empleo y de protección social. Fue una tentativa de crear un equivalente en el sur de Europa de lo que había sido la socialdemocracia de postguerra en el norte del continente en sus años de oro. Pero el proyecto fracasó, y ya en 1982 y 1983 el gobierno socialista en Francia se vio forzado por los mercados financieros internacionales a cambiar su curso dramáticamente y reorientarse para hacer una política mucho más próxima a la ortodoxia neoliberal, con prioridad para la estabilidad monetaria, la contención presupuestaria, las concesiones fiscales a los capitalistas y el abandono del pleno empleo. A finales de la década, el nivel de desempleo en Francia era más alto que en la Inglaterra conservadora, como Thatcher se jactaba en enseñar. En España, el gobierno de González jamás trató de realizar una política keynesiana o redistributiva. Al contrario, desde el inicio de su régimen se mostró firmemente monetarista en su política económica: gran amigo del capital financiero, favorable al principio de la privatización y sereno cuando el desempleo en España alcanzó rápidamente el récord europeo del 20% de la población activa.

En cuanto a ello, en otro extremo del mundo, en Australia y Nueva Zelandia, el mismo patrón asumió proporciones verdaderamente dramáticas. Sucesivos gobiernos laboristas sobrepasaron a los conservadores locales de derecha con programas de un neoliberalismo radical —Nueva Zelandia, probablemente es el ejemplo más extremo de todo el mundo capitalista avanzado—, desmontando el Estado de bienestar mucho más completa y ferozmente que Thatcher en Inglaterra.

2. Alcances y límites del programa neoliberal

Lo que demostraban estas experiencias era la hegemonía alcanzada por el neoliberalismo como ideología. En un principio, sólo gobiernos explícitamente de derecha radical se atrevían a poner en práctica políticas neoliberales; después, cualquier gobierno, inclusive los que se autoproclamaban y se acreditaban como de izquierda, podían rivalizar con ellos en celo neoliberal. El neoliberalismo había comenzado tomando a la socialdemocracia como su enemiga central, en países de capitalismo avanzado, provocando una hostilidad recíproca por parte de la socialdemocracia. Después, los gobiernos socialdemócratas se mostraron más resueltos en la aplicación de políticas neoliberales. No en toda la socialdemocracia: al final de los años ochenta, Suecia y Austria aún resistían la onda neoliberal de Europa. Y fuera del continente europeo, Japón continuaba también exento de cualquier tentación neoliberal. Pero, en los demás países de la OCDE, las ideas de la Sociedad de Mont Pèlerin habían triunfado plenamente. Cabría preguntarse ahora cuál era la validación efectiva de la hegemonía neoliberal en el mundo capitalista avanzado, por lo menos en los años ochenta. ¿Cumplió o no sus promesas? Veamos un panorama de conjunto.

La prioridad más inmediata del neoliberalismo era detener la inflación de los años setenta. En ese aspecto, su éxito fue innegable. En el conjunto de los países de la OCDE, la tasa de inflación cayó de 8,8% a 5,2% entre los años setenta y ochenta, y la tendencia a la baja continúa en los años noventa. La deflación, a su vez, debía ser la condición para la recuperación de las ganancias. También en este sentido el neoliberalismo obtuvo éxitos reales. Si, con los años setenta, la tasa de ganancia en la industria de los países de la OCDE cayó cerca de 4,2%, con los años ochenta aumentó 4,7%. Esa recuperación fue aún más impresionante considerando a Europa Occidental como un todo: de 5,4 puntos negativos pasó a 5,3 puntos positivos. La razón principal de esa transformación fue, sin duda, la derrota del movimiento sindical, expresada en la caída dramática del número de huelgas durante los años ochenta y con la notable contención de los salarios. Esta nueva postura sindical, mucho más moderada, a su vez era en gran medida el producto de un tercer éxito del neoliberalismo, esto es, el crecimiento de las tasas de desempleo, concebido como un mecanismo natural y necesario de cualquier economía de mercado eficiente. La tasa media de desempleo en los países de la OCDE, que había sido de alrededor del 4% en los años setenta, al menos se duplicó en la década del ochenta. También fue éste un resultado satisfactorio. Finalmente, el grado de desigualdad —otro objetivo sumamente importante para el neoliberalismo— aumentó de modo significativo en el conjunto de los países de la OCDE: la tributación de los salarios más altos cayó un 20% a mediados de los años ochenta y los valores de la bolsa crecieron cuatro veces más rápidamente que los salarios.

En todos estos aspectos, pues —deflación, ganancias, desempleo y salarios—, podemos decir que el programa neoliberal se mostró realista y obtuvo éxito. Pero, a final de cuentas, todas estas medidas habían sido concebidas como medios para alcanzar un fin histórico: la reanimación del capitalismo avanzado mundial, restaurando altas tasas de crecimiento estables como existían antes de la crisis de los años setenta. En este aspecto, sin embargo, el cuadro se mostró absolutamente decepcionante. Entre los años setenta y ochenta no hubo ningún cambio significativo en la tasa media de crecimiento, muy baja en los países de la OCDE. De los ritmos presentados durante la onda larga expansiva, en los años cincuenta y sesenta, sólo queda un recuerdo lejano.

¿Cuál es la razón de este resultado paradójico? Sin ninguna duda, el hecho de que —a pesar de todas las nuevas condiciones institucionales creadas en favor del capital— la tasa de acumulación, o sea, la efectiva inversión en el parque de equipamientos productivos, apenas si creció en los años ochenta, y cayó en relación a sus niveles —ya medios— de los años setenta. En el conjunto de los países del capitalismo avanzado, las cifras son de un incremento anual del 5,5% en los años sesenta, 3,6% en los setenta, y

sólo 2,9% en los ochenta. Una curva absolutamente descendente.

Cabe preguntarse aún por qué la recuperación de las ganancias no condujo a una recuperación de la inversión. Esencialmente, puede decirse, porque la desregulación financiera, que fue un elemento tan importante en el programa neoliberal, creó condiciones mucho más propicias para la inversión especulativa que la productiva. Los años ochenta asistieron a una verdadera explosión de los mercados cambiarios internacionales, cuyas transacciones puramente monetarias terminan por reducir el comercio mundial de mercancías reales. El peso de las operaciones puramente parasitarias tuvo un incremento vertiginoso en estos años. Por otro lado y este fue digamos, el fracaso del neoliberalismo, el peso del Estado de Bienestar no disminuyó mucho, pese a todas las medidas tomadas para contener los gastos sociales. Aunque el crecimiento de la proporción del PBN consumido por el Estado ha sido notablemente desacelerado, la proporción absoluta no cayó, sino aumentó, de más o menos el 46 al 48% del PBN medio de los países de la OCDE durante los años ochenta. Dos razones básicas explican esta paradoja: el aumento de los gastos sociales con el desempleo, que costaron billones al Estado, y el aumento demográfico de los jubilados en la población, que condujo al Estado a gastar otros tantos billones en pensiones.

Por fin, irónicamente, cuando el capitalismo avanzado entró de nuevo en una profunda recesión, en 1991, la deuda pública de casi todos los países occidentales comenzó a reasumir dimensiones alarmantes, inclusive en Inglaterra y los Estados Unidos, en tanto que el endeudamiento privado de las familias y de las empresas llegaba a niveles sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial. Actualmente, con la recesión de los primeros años de la década de los noventa, todos los índices económicos se tornaron mucho más sombríos en los países de la OCDE, donde hoy la desocupación alcanza a los 38 millones de personas, aproximadamente dos veces la población actual de Escandinavia. En estas condiciones de crisis tan aguda, era lógico esperar una fuerte reacción contra el neoliberalismo en los años noventa. ¿Tuvo lugar? Al contrario, por extraño que parezca, el neoliberalismo ganó un segundo aliento, por lo menos en su tierra natal, Europa. No solamente el thatcherismo sobrevivió a la propia Thatcher, con la victoria de Major en las elecciones de 1992 en Inglaterra. En Suecia, la socialdemocracia, que había resistido el embate neoliberal en los años ochenta, fue derrotada por un frente unido de la derecha en 1991. El socialismo francés salió bastante desgastado de las elecciones de 1993. En Italia, Berlusconi —una suerte de Reagan italiano— llegó al poder al frente de una coalición en la cual uno de los integrantes era hasta hace poco un partido oficialmente fascista. En Alemania, el gobierno de Kohl probablemente continuará en el poder. En España, la derecha está en las puertas del poder [1].

[1] Nota editorial. Efectivamente, este año José María Aznar ganó las elecciones.

3. El segundo aliento de los gobiernos neoliberales

Pero más allá de estos éxitos electorales, el proyecto neoliberal continúa demostrando una vitalidad impresionante. Su dinamismo no está todavía agotado, como puede verse en la nueva ola de privatizaciones en países hasta hace poco bastante resistentes a ellas, como Alemania, Austria e Italia. La hegemonía neoliberal se expresa igualmente en el comportamiento de partidos y gobiernos que formalmente se definen como sus opositores. La primera prioridad del presidente Clinton, en los EE. UU., fue reducir el déficit presupuestario, y la segunda fue adoptar una legislación draconiana y regresiva contra la delincuencia, lema principal también del nuevo liderazgo laborista en Inglaterra. La agenda política sigue estando dictada por los parámetros del neoliberalismo, aun cuando su momento de actuación económica parece ampliamente estéril o desastroso. ¿Cómo explicar este segundo aliento en el mundo capitalista avanzado? Una de sus razones fundamentales fue claramente la victoria del neoliberalismo en otra área del mundo, es decir, la caída del comunismo en Europa Oriental y en la Unión Soviética, del 89 al 91, exactamente en el momento en que los límites de neoliberalismo en el propio Occidente se tornaban cada vez más obvios. Pues la victoria de Occidente en la guerra fría, con el colapso de su adversario comunista, no fue el triunfo de cualquier capitalismo, sino el de un tipo específico liderado y simbolizado por Reagan y Thatcher en los años ochenta. Los nuevos arquitectos de las economías postcomunistas en el Este, gente como Balcerovicz en Polonia, Gaidar en Rusia, Claus en la República Checa, eran y son seguidores convictos de Hayek y Friedman, con un menosprecio total por el keynesianismo y por el Estado de Bienestar, por la economía mixta y, en general, por todo el modelo dominante del capitalismo occidental del período de postguerra. Estos liderazgos políticos preconizan y realizan privatizaciones mucho más amplias y rápidas que las que se habían hecho en Occidente. Para sanear sus economías, promueven caídas de la producción infinitamente más drásticas que las que se ensayaron en Occidente. Y promueven grados de desigualdad —sobre todo de empobrecimiento de la mayor parte de la población— mucho más brutales que los que se han visto en los países de Occidente.

No hay neoliberales más intransigentes en el mundo que los "reformadores" del Este. Dos años atrás, Vaclav Klaus, primer ministro de la República Checa, atacó públicamente al presidente de la Reserva Federal de los EE. UU. del gobierno Reagan, Alan Greenspan, acusándolo de demostrar una debilidad lamentable en su política monetaria. En un artículo para la revista *The Economist*, Klaus fue incisivo:

> El sistema social de Europa occidental está demasiado amarrado por reglas y por un control excesivo. El Estado de Bienestar, con sus generosas transferencias de pagos desligadas de todo criterio, de esfuerzos o de méritos, destruyó la moralidad básica del trabajo y el sentido de la responsabilidad individual. Hay excesiva protección a la burocracia. Debe decirse que la revolución thatche-

riana, o sea, antikeynesiana o liberal. apareció (con una apreciación positiva) en medio del camino de Europa occidental, y es preciso completarla.

Bien entendido, este tipo de extremismo neoliberal, por influyente que sea en los países postcomunistas, también desencadenó una reacción popular, como se puede ver en las últimas elecciones en Polonia, Hungría y Lituania, donde partidos ex-comunistas ganaron y ahora gobiernan de nuevo sus países. Pero en la práctica, sus políticas de gobierno no se distinguen mucho de la de sus adversarios declaradamente neoliberales. La deflación, el desmantelamiento de los servicios públicos, las privatizaciones, el crecimiento de capital corrupto y la polarización social siguen, un poco menos rápidamente, por el mismo rumbo. Una analogía con el eurosocialismo del sur de Europa se hace evidente. En ambos casos, se trata de una variante mansa al menos en el discurso, si no siempre en las acciones, de un paradigma neoliberal común a la derecha y a la izquierda oficial. El dinamismo continuado del neoliberalismo como fuerza ideológica a escala mundial está sustentado en gran parte, hoy, por este "efecto de demostración" del mundo post-soviético. Los neoliberales pueden ufanarse de estar frente a una transformación socioeconómica gigantesca, que va a perdurar por décadas.

4. América Latina, escenario de experimentación

El impacto de triunfo neoliberal en el Este europeo tardó en sentirse en otras parte del globo, particularmente, podría decirse, aquí en América Latina, que hoy en día se convierte en el tercer gran escenario de experimentaciones neoliberales. De hecho, aunque en su conjunto le ha llegado la hora de las privatizaciones masivas después de los países de la OCDE y de la antigua Unión Soviética, genealógicamente este continente fue testigo de la primera experiencia neoliberal sistemática del mundo. Me refiero, está claro, a Chile bajo la dictadura de Pinochet. Aquel régimen tiene el "mérito" de haber sido el verdadero pionero del ciclo neoliberal de la historia contemporánea. El Chile de Pinochet comenzó sus programas de manera dura: desregulación, desempleo masivo, represión sindical, redistribución de la renta en favor de los ricos, privatización de los bienes públicos. Todo esto comenzó en Chile, casi una década antes de Thatcher. En Chile, naturalmente, la inspiración teórica de la experiencia pinochetista era más estadounidense que austriaca. Friedman, y no Hayek, como era de esperarse en las Américas. Pero es de notar que la experiencia chilena de los años setenta interesó muchísimo a ciertos consejeros británicos importantes para Thatcher, y que siempre existieron excelentes relaciones entre los dos regímenes en los años ochenta. El neoliberalismo chileno, bien entendido, presuponía la abolición de la democracia y la instalación de una de las más crueles dictaduras de la postguerra. Pero la democracia en sí misma, como explicaba incansablemente Hayek, jamás había sido un valor central del neoliberalismo. La libertad y la democracia, explicaba este patriarca, podían tornarse fácilmente incompatibles, si la mayoría democrática decidiese interferir en los derechos incondicionales de cada agente económico de disponer de su renta y sus propiedades como quisiese. En ese sentido, Friedman y Hayek podían ver con admiración la experiencia chilena, sin ninguna inconsistencia intelectual o compromiso de principios. Pero esta admiración fue realmente merecida, dado que a diferencia de las economías del capitalismo avanzado bajo los regímenes neoliberales en los años ochenta, la economía chilena creció a un ritmo bastante rápido bajo el régimen de Pinochet, como lo sigue haciendo con la continuidad político-económica de los gobiernos postpinochetistas de los últimos años.

Si Chile fue, en este sentido, una experiencia piloto para el nuevo neoliberalismo en los países avanzados de Occidente, América Latina también proveyó la experiencia piloto para el neoliberalismo del Este post-soviético. Aquí me refiero a Bolivia, donde, en 1985, Jeffrey Sachs perfeccionó su tratamiento de *shock*, aplicado más tarde en Polonia y en Rusia, pero preparado originariamente para el gobierno de Banzer, y aplicado después imperturbablemente por Víctor Paz Estenssoro, cuando sorprendentemente este último fue electo presidente en lugar de Banzer. En Bolivia, la puesta en marcha de la experiencia no tenía necesidad de quebrar a un movimiento obrero poderoso, como en Chile, sino detener la hiperinflación. El régimen que adoptó el plan de Sachs no era una dictadura, sino el heredero del partido populista que había hecho la revolución social de 1952. En otras palabras, América Latina también inició una variante neoliberal "progresista", difundida más tarde en el sur de Europa, en los años del euro-socialismo. Pero Chile y Bolivia eran experiencias aisladas hasta finales de los años ochenta.

El viraje continental en dirección al neoliberalismo no comenzó antes de la presidencia de Salinas, en México, en 1988, seguido de la llegada al poder de Menem, en Argentina, en 1989, de la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez en el mismo año, en Venezuela, y de la elección de Fujimori en el Perú, en el noventa. Ninguno de esos gobernantes confesó al pueblo, antes de ser electo, lo que efectivamente hizo después. Menem, Carlos Andrés y Fujimori, además, prometieron exactamente lo opuesto a las políticas radicalmente antipopulistas que implementaron en los años noventa. Y Salinas, notoriamente, no fue siquiera electo, sino que robó fraudulentamente las elecciones.

De las cuatro experiencias vividas en esta década, podemos decir que tres registraron éxitos impresionantes a corto plazo: México, Argentina y Perú, y una fracasó: Venezuela. La diferencia es significativa. La condición política de la deflación, de la desregulación, del desempleo, de la privatización de las economías mexicana, argentina y peruana fue una concentración del poder ejecutivo formidable: algo que siempre existió en México, un régimen de partido único, pero Menem y Fujimori tuvieron que innovar con una legislación de emergencia, autogolpes y reforma de la Constitución. Esta dosis de autoritarismo político no fue factible en Venezuela, con su democracia partidaria más continua y sólida que en cualquier otro país de América del Sur, el único que escapó de las dictaduras militares y regímenes oligárquicos desde los años cincuenta: de ahí el colapso de la segunda presidencia de Carlos Andrés.

Pero sería arriesgado concluir que únicamente regìmenes autoritarios pueden imponer con éxito políticas neoliberales en América Latina. El caso de Bolivia, donde todos los gobiernos electos después de 1985, tanto el de Paz Zamora como el de Sánchez Losada, continuaron con la misma línea, está ahí para comprobarlo. La lección que deja la larga experiencia boliviana es ésta: hay un equivalente funcional al trauma de la dictadura militar como mecanismo para inducir democrática y no coercitivamente a un pueblo a aceptar las más drásticas políticas neoliberales. Este equivalente es la hiperinflación. Sus consecuencias son muy parecidas. Recuerdo una conversación en Río de Janeiro en 1987, cuando era consultor de un equipo del Banco Mundial y hacía un análisis comparativo de alrededor de 24 países del sur, en lo relativo a políticas económicas. Un amigo neoliberal del equipo, sumamente inteligente, economista destacado, gran admirador de la experiencia chilena bajo el régimen de Pinochet, me confió que el problema crítico del Brasil durante la presidencia de Sarney no era una tasa de inflación demasiado alta como creía la mayoría de los funcionarios del Banco Mundial, sino una tasa de inflación demasiado baja. "Esperemos que los diques se rompan", decía.

> Aquí precisamos (necesitamos) una hiperinflación para condicionar al pueblo a aceptar la drástica medicina deflacionaria que falta en este país.

Después, como sabemos, la hiperinflación llegó al Brasil, y las consecuencias prometen, o amenazan —como se quiera— confirmar la sagacidad de este neoliberal local.

5. Un balance provisorio

La pregunta que queda abierta es si el neoliberalismo encontrará más o menos resistencia a su implementación duradera, aquí en América Latina, que la que encontró en Europa Occidental y en la Antigua URSS. ¿Será el populismo o el laborismo latinoamericano un obstáculo más fácil o más difícil para la realización de los planes neoliberales que la socialdemocracia reformista o el comunismo? No voy a entrar en esta cuestión, otros aquí pueden juzgarla mejor que yo. Sin duda, la respuesta va a depender también del destino del neoliberalismo fuera de América Latina, donde continúa avanzando en tierras hasta ahora intocadas por su influencia. Actualmente, en Asia, por ejemplo, la economía de la India comienza, por primera vez, a ser adaptada al paradigma liberal, y hasta el mismo Japón no está totalmente inmune a las presiones estadounidenses para desregular. La región del capitalismo mundial que presenta más éxitos en los últimos veinte años es también la menos neoliberal, o sea, las economías del extremo Oriente —Japón, Corea, Formosa, Singapur, Malasia—. ¿Por cuánto tiempo estos países permanecerán fuera de la influencia del neoliberalismo? Todo lo que podemos decir es que éste es un movimiento ideológico a escala verdaderamente mundial, como el capitalismo jamás había producido en el pasado. Se trata de un cuerpo de doctrina coherente, autoconsistente, militante, lúcidamente decidido a transformar todo el mundo a su imagen, en su ambición estructural y en su extensión internacional. Algo mucho más parecido al antiguo movimiento comunista que al liberalismo ecléctico y distendido del siglo pasado.

En este sentido, cualquier balance actual del neoliberalismo sólo puede ser provisorio. Es un movimiento aún inacabado. Por el momento, sin embargo, es posible dar un veredicto sobre su actuación durante casi quince años en los países más ricos del mundo, única área donde sus frutos parecen, podría decirse, maduros. Económicamente el neoliberalismo fracasó. No consiguió ninguna revitalización básica del capitalismo avanzado. Socialmente, al contrario, ha logrado muchos de sus objetivos, creando sociedades marcadamente más desiguales, aunque no tan desestatizadas como querría. Política e ideológicamente, no obstante, ha logrado un grado de éxito probablemente jamás soñado por sus fundadores, diseminando la simple idea de que no hay alternativas para sus principios, que todos, partidarios u opositores, tienen que adaptarse a sus normas. Probablemente ninguna sabiduría convencional consiguió un predominio tan abarcativo desde principios de siglo como la neoliberal hoy. Este fenómeno se llama hegemonía, aunque, naturalmente, millones de personas no crean en sus recetas y resistan sus regímenes. La tarea de sus opositores es ofrecer otras recetas y preparar otros regímenes. Pero apenas sabemos cómo prever cuándo y dónde van a surgir. Históricamente, el momento de viraje de una ola es una sorpresa.

6. Las lecciones del neoliberalismo para la izquierda

He focalizado y enfatizado deliberadamente la fuerza, tanto intelectual como política, del neoliberalismo. Esto es, su energía y su intransigencia teórica, su dinamismo estratégico todavía no agotado. Creo que es necesario e imprescindible subrayar estos trazos si queremos combatir eficazmente, a corto y largo plazo, el neoliberalismo. Una de las máximas más importantes de Lenin, de cuya herencia la izquierda en todas partes sigue precisando, fue ésta: jamás subestimar al enemigo. Es peligroso ilusionarse con la idea de que el neoliberalismo es un fenómeno frágil o anacrónico. Continúa siendo una amenaza activa y muy poderosa, tanto aquí en América Latina como en Europa y en otras partes. Un adversario formidable, victorioso muchas veces en los últimos años, pero no invencible.

Si miramos las perspectivas que podrían emerger más allá del neoliberalismo vigente, buscando orientarnos en la lucha política contra él, no debemos olvidar tres lecciones básicas dadas por el propio neoliberalismo.

Primera lección: no tener ningún miedo de estar contra la corriente política de nuestro tiempo. Hayek, Friedman y sus socios tuvieron el mérito —mérito entendido a los ojos de cualquier burgués inteligente de hoy— de realizar una crítica radical del *statu quo*, cuando hacerlo era muy

impopular, y perseverar en una postura de oposición marginal durante un largo período, cuando el saber convencional los trataba como a excéntricos o locos, hasta el momento en que las condiciones históricas cambiaron y su oportunidad política llegó.

Segunda lección: no transigir en las ideas, no aceptar ninguna dilución de los principios. Las teorías neoliberales fueron extremas y marcadas por su falta de moderación, una iconoclasia chocante para los bienpensantes de su tiempo. Pero no por ello perdieron eficacia. Al contrario, fue precisamente el radicalismo, la dureza intelectual del temario neoliberal, la que le aseguró una vida tan vigorosa y una influencia tan abrumadora. El neoliberalismo es lo opuesto de un pensamiento débil, para usar un término de moda inventado por algunas corrientes postmodernistas para avalar teorías eclécticas y flexibles.

El hecho de que ningún régimen político realizó jamás la totalidad del sueño neoliberal no es una prueba de su ineficacia práctica; al contrario, fue solamente porque la teoría neoliberal era tan intransigente, que gobiernos de derecha pudieran llegar a políticas tan drásticas: la teoría neoliberal proveía, en sus principios, una especie de temario máximo del que los gobiernos podían elegir los ítems más oportunos, según sus conveniencias coyunturales políticas o administrativas. El maximalismo neoliberal, en este sentido, fue altamente funcional. Proveía un repertorio muy amplio de medidas radicales posibles, ajustables a las circunstancias. Y, al mismo tiempo, demostró el largo alcance de la ideología neoliberal, su capacidad de abarcar todos los aspectos de la sociedad, y así jugar el papel de una visión verdaderamente hegemónica del mundo.

Tercera lección: no aceptar como inmutable ninguna institución establecida. Cuando el neoliberalismo era un fenómeno menospreciado y marginal, durante el gran auge del capitalismo de los años cincuenta y sesenta, parecía inconcebible al consenso burgués de aquel tiempo crear desempleo para cerca de cuarenta millones de personas en los países ricos sin provocar trastornos sociales. Parecía impensable proclamar abiertamente la redistribución de los ingresos de los pobres a los ricos en nombre del valor de la desigualdad; parecía inimaginable privatizar no sólo el petróleo, sino también el agua, el correo, los hospitales, las escuelas, hasta las prisiones. Pero, como sabemos, todo esto se comprobó factible cuando la correlación de fuerzas cambió con la larga recesión. El mensaje de los neoliberales fue, en este sentido, electrizante en las sociedades capitalistas. Ninguna institución, por más consagrada y familiar que sea, es, en principio, intocable. El paisaje institucional es mucho más maleable de lo que se cree.

7. Más allá del neoliberalismo

El pensador brasileño-estadounidense Roberto Mangabeira Unger, teorizó desde la izquierda este rasgo histórico, más sistemáticamente que cualquier pensador de la derecha, dándole una fundamentación histórica y filosófica en su libro *Plasticidad y poder*. Pero éste es un bello tema bien marxista: "todo lo sólido se disuelve en el aire", proclamó el *Manifiesto comunista*. Ahora bien, una vez recordadas estas lecciones del neoliberalismo, ¿cómo encarar su superación? ¿Cuáles serían los elementos de una política capaz de barrerlo? El tema es amplio, voy a indicar aquí únicamente tres elementos de un posible post-neoliberalismo.

1) *Los valores.* Tenemos que atacar sólida y agresivamente el terreno de los valores, resaltando el principio de igualdad como el criterio central de cualquier sociedad verdaderamente libre. Igualdad no quiere decir uniformidad, como afirma el neoliberalismo, sino, al contrario, la única auténtica diversidad.
El tema de Marx conserva toda, absolutamente toda, su vigencia pluralista:

> A cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades.

La diferencia entre los requisitos, los temperamentos, los talentos de las personas, está expresamente grabada en esta concepción clasista de una sociedad igualitaria y justa. ¿Qué significa esto hoy en día? Es una igualación de las posibilidades reales de cada ciudadano de vivir una vida plena, según el patrón que escoja, sin carencias o desventajas debidas a los privilegios de otros, comenzando, bien entendido, con iguales oportunidades de salud, educación, vivienda y trabajo. En cada una de estas áreas, no hay ninguna posibilidad de que el mercado pueda proveer ni siquiera el mínimo requisito de acceso universal a los bienes imprescindibles en cuestión. Solamente una autoridad pública puede garantizar la protección contra la enfermedad, la promoción de conocimientos y de cultura, y la provisión de protección y empleo para todos. Göran Therborn insistió con elocuencia, y yo estoy de acuerdo, en la necesidad de defender el principio del Estado de Bienestar. Pero, también, lo amplió, después, a lo que necesitamos dramáticamente en los países latinoamericanos, aunque también en Inglaterra y Suecia: no apenas defender sino extender redes de protección social, no confiando necesariamente su gestión a un Estado centralizado.

Para alcanzar ese fin es necesaria una fiscalización absolutamente distinta dé la que existe hoy en los países desarrollados o en los periféricos. No es necesario subrayar aquí el escándalo material y moral del sistema impositivo en Brasil o Argentina. Se debe apenas subrayar que la evasión fiscal por parte de los sectores ricos o meramente acomodados, no es únicamente un fenómeno de lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo, sino también y cada vez del propio Primer Mundo. Si no siempre es aconsejable entregar la provisión de los servicios públicos al Estado centralizado, la extracción de los recursos necesarios para financiar estos servicios, ésta sí, es una función intransferible del Estado. Pero, para esto, se precisa un Estado fuerte y disciplinado, capaz de romper la resistencia de los privilegiados y bloquear la fuga de los capitales que cualquier reforma tributaria desencadenaría. Todo discurso antiestatista que ignore esta necesidad, es demagógico.

2) *La propiedad.* La mayor hazaña histórica del neoliberalismo ciertamente fue la privatización de las industrias y los servicios estatales. Aquí se consumó su larga cruzada antisocialista. Paradójicamente, lanzándose a tal proyecto

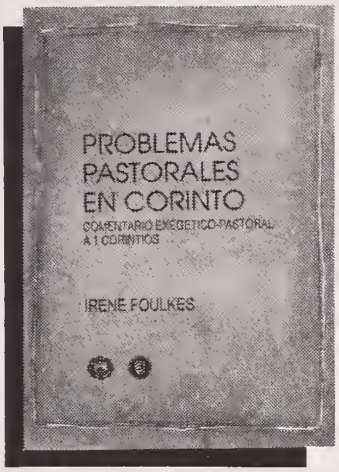
ambicioso tuvo que inventar nuevos tipos de propiedad privada, como por ejemplo, los certificados distribuidos gratis a cada ciudadano en la República Checa o en Rusia, dándoles derecho a una proporción igual en acciones de las nuevas empresas privadas. Estas operaciones, claro está, van a ser a final de cuentas una farsa: esas acciones, tan equitativamente distribuidas, son luego adquiridas por especuladores extranjeros o mafiosos locales. Pero, lo que esas operaciones demostrarán es que no hay ninguna ilegitimidad o inmutabilidad en el patrón tradicional de la propiedad burguesa de nuestros países. Nuevas formas de propiedad popular serán inventadas, formas que separen las funciones de la rígida concentración de poderes en la clásica empresa capitalista de hoy. Este fue otro de los grandes temas en la obra de Mangabeira Unger, y se volvió hoy tema de los trabajos del gran teórico económico marxista estadounidense John Roemer, en una nueva obra cuyo título es *Un futuro para el socialismo*, donde propone un plan institucional al mismo tiempo audaz y riguroso, induciendo la distribución de dividendos a cada ciudadano extraídos directamente de las ganancias medias de las empresas privadas, como un primer escalón para una socialización posterior más profunda.

Existe hoy una discusión mucho más rica en los países occidentales sobre el tema: la invención de nuevas formas de propiedad popular, con muchas contribuciones y diversas propuestas. Pero el tema está lejos de ser sólo una preocupación de los países ricos. Al contrario, mucho de la discusión más reciente se desprende directamente de la observación de formas mixtas de empresas colectivas chinas. Las famosas TVES, o sea, las llamadas empresas municipales y de aldeas que hoy son el motor central del milagro chino, una economía que registra el único crecimiento realmente vertiginoso del mundo contemporáneo. Hay en China formas de propiedad, tanto industrial como agraria, ni privada ni estatal, pero colectiva, ejemplos vivos de una experiencia social creativa que demuestra un dinamismo sin par en el mundo actual.

3) *La democracia.* El neoliberalismo tuvo la audacia de decir abiertamente: la democracia representativa que tenemos no es en sí un valor supremo; al contrario, es un instrumento intrínsecamente falible, que fácilmente puede tornarse excesivo y de hecho lo hace. Su mensaje provocador era: precisamos menos democracia. De ahí, por ejemplo, su insistencia en un Banco Central jurídico y totalmente independiente de cualquier gobierno, es decir, de una constitución que prohíbe taxativamente el déficit presupuestario. Aquí también debemos tomar e invertir su lección emancipadora, y pensar que la democracia que tenemos —si la tenemos— no es un ídolo a adorar, como si fuese la perfección final de la libertad humana. Es algo provisorio y defectuoso, que se puede remodelar. El rumbo del cambio debería ser lo opuesto del neoliberalismo: necesitamos de más democracia. Esto no quiere decir, está claro, una supuesta simplificación del sistema de voto, aboliendo la representación proporcional en favor de un mecanismo al estilo estadounidense, como ha sido preconizado, a veces, por distintos estadistas en América Latina. Esta es una propuesta descaradamente reaccionaria, que quiere imponer aquí un sistema tan antidemocrático que, en los propios Estados Unidos, ni siquiera vota en las elecciones la mitad de la población. Tampoco más democracia quiere decir conservar o fortalecer el presidencialismo. Tal vez la peor de las importaciones extranjeras a América Latina históricamente haya sido la servil imitación de la constitución de los Estados Unidos del siglo XVIII, que ahora está siendo imitada por los nuevos gobernantes semicoloniales de Rusia. No, una democracia profunda exige exactamente lo opuesto de este poder plebiscitario. Exige un sistema parlamentario fuerte, basado en partidos disciplinados, con financiamiento público equitativo y sin demagogias cesaristas. Sobre todo, exige una democratización de los medios de comunicación, cuyo monopolio en manos de los grupos capitalistas más superconcentrados y prepotentes es incompatible con cualquier justicia electoral o soberanía democrática real.

En otras palabras, estos tres temas pueden ser traducidos al vocabulario clásico: son las necesarias formas modernas de la libertad, la igualdad y —no digamos fraternidad, palabra un tanto sexista— la solidaridad. Para realizarlas precisamos un espíritu sin complejos, seguro, agresivo —diría no menos alegremente feroz de lo que fue en su origen el neoliberalismo—. Esto sería lo que un día, tal vez, se llame neo-socialismo. Sus símbolos no serán verborrágicos: ni la arrogancia de un águila, ni un burro de lenta sagacidad, ni una paloma de pacífica conciliación. Los símbolos más viejos, aquellos instrumentos de trabajo y de guerra, capaces de martillar o de cosechar, tal vez volverán a ser los más apropiados. ■

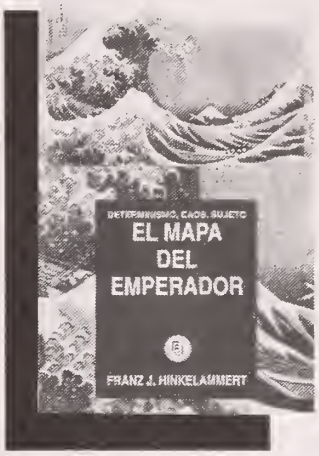
NOVEDADES DEI



PROBLEMAS PASTORALES EN CORINTO
COMENTARIO EXEGETICO PASTORAL A 1 CORINTIOS

AUTORA
IRENE FOULKES

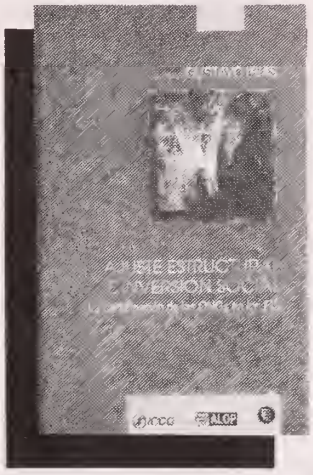
PRECIO
$ 29.00



EL MAPA DEL EMPERADOR

AUTOR
FRANZ J. HINKELAMMERT

PRECIO
$ 17.00



AJUSTE ESTRUCTURAL E INVERSION SOCIAL

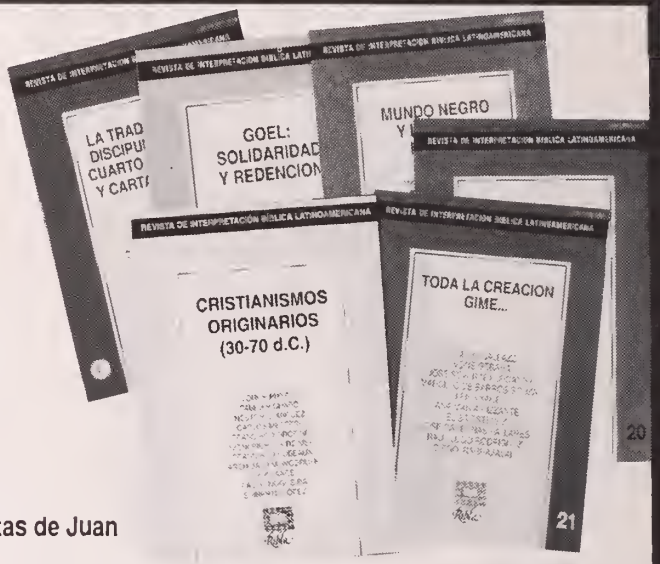
AUTOR
GUSTAVO IRIAS

PRECIO
$ 14.00

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso. Militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianos originarios (30-70 d.C.)



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3490

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only